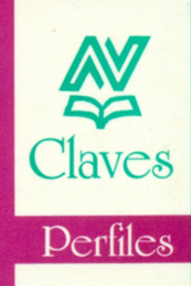
Étienne Balibar

# La filosofía de Marx



Colección Claves
Dirigida por Hugo Vezzetti

Étienne Balibar

# LA FILOSOFÍA DE MARX

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del orig nal en francés:
*La philosophie de Marx*


Traducción de Horacio Pons



Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

I.S.B.N. 950-602-400-6

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

# 1
# ¿FILOSOFÍA MARXISTA O FILOSOFÍA DE MARX?

La idea general de este pequeño libro es comprender y hacer comprender por qué se seguirá leyendo a Marx en el siglo XXI: no sólo como un monumento del pasado, sino como un autor actual, por los interrogantes que plantea a la filosofía y los conceptos que le propone. Al limitarme a lo que me parece lo esencial, querría dar al lector un medio para orientarse en los escritos de Marx e introducirlo a la vez en los debates que éstos suscitan. Querría defender también una tesis un poco paradójica: independientemente de lo que se haya pensado al respecto, *no hay ni habrá jamás filosofía marxista*; en cambio, *la importancia de Marx para la filosofía* es más grande que nunca.

En principio, hay que ponerse de acuerdo sobre lo que significaba "filosofía marxista". Esta expresión podía apuntar a dos cosas bastante diferentes, pero que la tradición del marxismo ortodoxo elaborada a fines del siglo XIX e institucionalizada por los partidos Estados comunistas luego de 1931 y 1945 consideraba como indisociables: la "concepción del mundo" del movimiento socialista, fundada en la idea del papel histórico de la clase obrera, y el sistema atribuido a Marx. Señalemos en seguida que ninguna de estas dos ideas está *estrictamente* ligada a la otra. No hay duda de que se crearon diferentes expresiones para indicar este tenor filosófico común a la obra de Marx y al movimiento político y social que lo reivindicaba: la más célebre es la de *materialismo dialéctico*, relativamente tardía pero inspirada en el uso que Engels había hecho de diferentes fórmulas de Marx. Otros llegaron a sostener que, propiamente hablando, la filosofía marxista no existía en Marx, sino que había surgido *a posteriori*, como reflexión más general y más abstracta sobre el *sentido*, los *principios* y el *alcance universal* de su obra. E incluso que aún

debía constituirse, formularse de una manera sistemática.[1] A la inversa, nunca faltaron filólogos o espíritus críticos que subrayaron la distancia existente entre el contenido de los textos de Marx y su posteridad "marxista" y mostraron que la existencia de una filosofía de Marx no implica en modo alguno la de una filosofía marxista tras ella.

Este debate puede resolverse de una manera tan simple como radical. Los acontecimientos que marcaron el final del gran ciclo (1890-1990) durante el cual el marxismo funcionó como doctrina de organización, no agregaron ningún elemento al *dossier* mismo, pero disolvieron los intereses que se oponían a su consideración. En realidad, no existe filosofía marxista, ni como concepción del mundo de un movimiento social, ni como doctrina o sistema de un autor llamado Marx. Pero, paradójicamente, esta conclusión negativa, lejos de anular o disminuir la importancia de Marx para la filosofía, le otorga una dimensión mucho más grande. Liberados de una ilusión y una impostura, ganamos un universo teórico.

## Filosofía y no filosofía

Nos espera aquí una nueva dificultad. En diferentes ocasiones, el pensamiento teórico de Marx se presentó, no como una filosofía, sino como una alternativa a ésta, una *no filosofía* e incluso una *antifilosofía*. Acaso haya sido la más grande de las antifilosofías de la época moderna. En efecto, a juicio de Marx, la filosofía, tal como la había aprendido en la escuela de la tradición que va desde Platón hasta Hegel, incluyendo en ella a los materialistas más o menos disidentes, como Epicuro o Feuerbach, no era, precisamente, más que una empresa individual de interpretación del mundo. Cosa que, en el mejor de los casos, llevaba a dejarlo sin modificaciones y, en el peor, a transfigurarlo.

De todos modos, por opuesto que haya sido a la *forma* y los *usos* tradicionales del discurso filosófico, casi no hay duda de que él mismo entrelazó enunciados filosóficos con sus análisis histórico sociales y sus propuestas de acción política. El

[1] Véase Georges Labica, "Marxisme", en *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, 1980, así como los artículos "Marxisme" (G. Labica), "Matérialisme dialectique" (P. Macherey) y "Crises du marxisme" (G. Bensussan), en G. Labica y G. Bensussan (dirs.), *Dictionnaire critique du marxisme*, segunda edición, París, PUF, 1985.

## Materialismo dialéctico

Esta expresión designó la filosofía en la doctrina oficial de los partidos comunistas, pero también en algunos de sus críticos (véase Henri Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, París, PUF, 1940). No la empleaban ni Marx (que hablaba de su "método dialéctico") ni Engels (que utilizaba la expresión "dialéctica materialista"); al parecer, fue inventada en 1887 por Joseph Dietzgen, obrero socialista que se carteaba con Marx. Sin embargo, la elaboración de Lenin (*Matérialisme et empiriocriticisme*, 1908, en *Œuvres complètes*, Moscú-París, t. 14 [traducción castellana: *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Cartago]) procede de Engels, y gira alrededor de tres temas conductores: la "inversión materialista" de la dialéctica hegeliana, la historicidad de los principios éticos ajustados a la lucha de clases y la convergencia de las "leyes de la evolución" en física (Helmholtz), biología (Darwin) y economía política (Marx). De tal modo, Lenin se ubica entre un marxismo *historicista* (Labriola) y un marxismo *determinista*, cercano al "darwinismo social" (Kautsky). Tras la Revolución Rusa, la filosofía soviética se divide entre "dialécticos" (Deborin) y "mecanicistas" (Bujarin). El debate es resuelto de manera autoritaria por el secretario general Stalin, que en 1931 ordena la publicación de un decreto que identifica el materialismo dialéctico con el *marxismo leninismo* (*cf.* René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, París, PUF, 1983). Siete años después, en el opúsculo *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (1938), codifica su contenido enumerando las *leyes de la dialéctica*, *fundamento* de las disciplinas individuales y, en especial, de la ciencia de la historia, así como garantía *a priori* de su conformidad con la "concepción proletaria del mundo". Este sistema, cuya denominación abreviada es *diamat*, se impondrá en toda la vida intelectual de los países socialistas y, con mayor o menor facilidad, en los partidos comunistas occidentales. Servirá para cementar la ideología del partido Estado y controlar la actividad de los académicos (*cf.* el caso Lysenko, estudiado por Dominique Lecourt en *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, París, Maspero, 1976 [traducción castellana: *Lysenko*, Barcelona, Laia, 1981]). De todos modos, es conveniente corregir en dos aspectos esta imagen monolítica. En primer lugar, en 1937, con su ensayo *Sur la contradiction* [*Sobre la contradicción*] (en *Quatre essais philosophiques*, Pekín, s.f.), Mao Zedong había propuesto una concepción alternativa en que recusaba la idea de las "leyes de la dialéctica" e insistía en la complejidad de la contradicción (más adelante, Althusser se inspiraría en ella para redactar "Contradiction et surdétermination", en *Pour Marx*, 1965). Segundo, al menos una escuela hizo del materialismo dialéctico el punto de partida de una epistemología histórica no desprovista de valor: la de Geymonat en Italia (*cf.* André Tosel, "Ludovico Geymonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau", en *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, París, Messidor/ Éditions Sociales, 1984).

positivismo, en general, se lo reprochó bastante. Todo consiste en saber si esos enunciados *forman* un conjunto coherente. Mi hipótesis es que no hay nada de eso, al menos si la idea de coherencia a la que nos referimos sigue estando habitada por la de un sistema. La actividad teórica de Marx, tras romper con cierta forma de filosofía, no lo condujo a un sistema unificado, sino a una *pluralidad* al menos virtual de doctrinas, en las cuales sus lectores y sucesores se vieron enredados. Del mismo modo, no lo llevó a un discurso uniforme, sino a una oscilación permanente entre el más acá y el más allá de la filosofía. Por *más acá* de la filosofía entendemos aquí el enunciado de proposiciones como "conclusiones sin premisas", tal como habrían dicho Spinoza y Althusser. Por ejemplo, esta célebre fórmula de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, que Sartre, entre otros, consideró como la tesis esencial del materialismo histórico: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones escogidas por ellos mismos, sino en condiciones directamente dadas y heredadas del pasado".[2] Por *más allá* de la filosofía entendemos, al contrario, un discurso que muestra que no es una actividad autónoma sino que está determinada por la posición que ocupa en el campo de los conflictos sociales y, en particular, de la lucha de clases.

No obstante, digamos una vez más que esas contradicciones y oscilaciones no constituyen en absoluto un punto débil de Marx. Ponen en cuestión la esencia misma de la actividad filosófica: su contenido, su estilo o su método, sus funciones intelectuales y políticas. Era así en los días de Marx y probablemente sigue siéndolo hoy. En consecuencia, se puede sostener que *luego de Marx la filosofía ya no fue como antes*. Se produjo un acontecimiento irreversible que no es comparable al surgimiento de un nuevo punto de vista filosófico, porque no sólo obliga a cambiar de ideas o de método, sino a transformar la práctica de la filosofía. Está claro que Marx no es el único que produjo históricamente efectos de ese tipo. Para atenernos a la época moderna, al menos habría que mencionar también a Freud, en un ámbito diferente y con

[2] K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Éditions Sociales, 1963, p. 13 [traducción castellana: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, segunda edición, Barcelona, Ariel, 1971]. *Cf.* Jean-Paul Sartre, "Question de méthode", en *Critique de la raison dialectique*, t. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, 1960 [traducción castellana: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada].

otros objetivos. Pero en realidad los ejemplos comparables son muy escasos. Aunque la cesura efectuada por Marx pudo ser más o menos claramente reconocida, aceptada con mayor o menor agrado y haber suscitado incluso violentas refutaciones y tentativas enconadas de neutralización, con toda seguridad obsesionó y actuó sobre la totalidad del discurso filosófico contemporáneo.

Esa antifilosofía que en un momento dado quiso ser el pensamiento de Marx, esa no filosofía que indudablemente fue con respecto a la práctica existente, produjo por lo tanto el efecto *opuesto* al que aspiraba. No sólo no puso fin a la filosofía sino que, antes bien, suscitó en su seno una cuestión permanentemente abierta de la que en lo sucesivo aquélla puede vivir y que contribuye a renovarla. En efecto, no existe nada parecido a una "filosofía eterna", siempre idéntica a sí misma: en filosofía hay puntos de inflexión y umbrales irreversibles. Lo que sucedió con Marx fue justamente un desplazamiento del lugar, las cuestiones y los objetivos de la filosofía, que puede aceptarse o rechazarse, pero que es suficientemente apremiante para que no sea posible ignorarlo. Con ello, podemos volvernos por fin hacia Marx y, sin disminuirlo ni traicionarlo, leerlo *como filósofo*.

En esas circunstancias, ¿dónde buscar *las filosofías* de Marx? Luego de lo que acabo de proponer, la respuesta no plantea duda alguna: en ninguna otra parte que en la totalidad abierta de sus escritos. No sólo no hay que efectuar ninguna selección entre "obras filosóficas" y "obras históricas" o "económicas", sino que esta división sería el medio más seguro de no comprender nada de la relación crítica que Marx mantiene con toda la tradición filosófica y el efecto revolucionario que produjo sobre ella. Las elaboraciones más técnicas de *El Capital* son también aquellas en las que las categorías de la lógica y la ontología y las representaciones del individuo y del vínculo social se arrancaron a su definición tradicional y se repensaron en función de las necesidades del análisis histórico. Los artículos más coyunturales redactados en oportunidad de las experiencias revolucionarias de 1848 ó 1871 o para la discusión interna de la Asociación Internacional de Trabajadores son también el medio de invertir la relación tradicional entre sociedad y Estado y desarrollar la idea de una democracia radical, que en principio Marx había esbozado para ella misma en sus notas críticas de 1843, escritas en los márgenes de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Los escritos

más polémicos contra Proudhon, Bakunin o Lassalle son también aquellos en los que aparece la diferencia entre el esquema teórico de evolución de la economía capitalista y la historia real de la sociedad burguesa, que obliga a Marx a bosquejar una dialéctica original, distinta de una mera inversión de la idea hegeliana del progreso del espíritu...

En el fondo, toda obra de Marx está *a la vez* impregnada de trabajo filosófico y en situación de enfrentamiento con la manera en que la tradición *aisló*, circunscribió la filosofía (lo cual es uno de los resortes de su idealismo). Pero esto implica una última anomalía, cuya experiencia, en cierto modo, él hizo en sí mismo.

## CORTE Y RUPTURAS

Más que otros, Marx *escribió en la coyuntura*. Esa toma de posición no excluía ni la "paciencia del concepto" de la que hablaba Hegel, ni el rigor de las consecuencias. Pero sin duda era incompatible con la estabilidad de las conclusiones: Marx es el filósofo del eterno recomienzo, que deja tras de sí *varias* obras en construcción... El contenido de su pensamiento no puede separarse de sus desplazamientos. Es por eso que, para estudiarlo, no se puede reconstruir abstractamente su sistema. Es preciso volver a trazar su evolución, con sus rupturas y sus bifurcaciones.

Tras los pasos de Althusser –en favor o en contra de sus argumentos–, la discusión de las décadas del sesenta y el setenta se preocupó mucho por la "ruptura" o el "corte" que aquél fijaba en 1845. Contemporáneo del surgimiento de la "relación social" en Marx, ese corte indicaría un punto sin retorno, el origen de un alejamiento creciente del *humanismo teórico* anterior. Más adelante volveré a este término. En efecto, esa ruptura continua me parece innegable. Le sirven de fundamento unas experiencias políticas inmediatas, en particular el conocimiento del proletariado alemán y francés (el inglés en el caso de Engels) y el ingreso activo en el desarrollo de las luchas sociales (que tiene como contrapartida directa la salida de la filosofía universitaria). No obstante, su contenido compete esencialmente a una elaboración intelectual. En cambio, hubo en la vida de Marx al menos otras dos rupturas igualmente importantes, determinadas por sucesos potencialmente ruinosos para la teoría que él creía sólida. De

## ¿Tres fuentes o cuatro maestros?

La presentación del marxismo como *concepción del mundo* se cristalizó durante mucho tiempo en torno de la fórmula de las "tres fuentes del marxismo": la *filosofía alemana*, el *socialismo francés* y la *economía política inglesa*. Dicha fórmula proviene del modo en que Engels, en *El anti-Dühring* (1878), dividió su exposición del materialismo histórico y esbozó la historia de las antítesis del materialismo y el idealismo, la metafísica y la dialéctica. Kautsky sistematizará este esquema en una conferencia de 1907: *Las tres fuentes del marxismo. La obra histórica de Marx* (traducción francesa: *Les Trois Sources du marxisme. L'œuvre historique de Marx*, Spartacus, s.f.), en que la "ciencia de la sociedad, desde el punto de vista del proletariado", se caracteriza como "la síntesis del pensamiento alemán, el pensamiento francés y el pensamiento inglés", lo que no tiene por meta únicamente alentar el internacionalismo, sino presentar la historia del proletariado como una totalización de la historia europea que instituye el reino de lo universal. Lenin lo hará suyo en una conferencia de 1913, *Las tres fuentes y las tres partes constitutivas del marxismo* (traducción francesa: *Les Trois Sources et les trois parties constitutives du marxisme*, en *Œuvres complètes, op. cit.*, t. 19). Pero el modelo simbólico de una reunión de las partes de la cultura no tenía en realidad nada de nuevo: traducía la persistencia del gran mito de la "triarquía europea", expuesta no mucho tiempo atrás por Moses Hess (que había utilizado la expresión como título de uno de sus libros en 1841) y retomada por Marx en sus escritos de juventud, en que introdujo la noción de *proletariado*.

Desde el momento en que se pone distancia con respecto al sueño de efectuar la totalización del pensamiento según el arquetipo de las "tres partes del mundo" (significativamente resumidas en el espacio europeo), la cuestión de las "fuentes" del pensamiento filosófico de Marx, es decir, de las relaciones privilegiadas que éste mantuvo con la obra de teóricos del pasado, se transforma en una cuestión *abierta*. En un bello libro reciente (*Il filo di Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milán, Vangelista, 1990), Costanzo Preve dio el ejemplo de ello, al atribuir "cuatro maestros" a Marx: *Epicuro* (a quien había consagrado su tesis, *Diferencia de la filosofía natural en Demócrito y Epicuro*, 1841), para el materialismo de la libertad, metaforizado por la doctrina del *clinamen* o desviación aleatoria de los átomos; *Rousseau*, de quien procede el democratismo igualitario o la idea de asociación fundada en la participación directa de los ciudadanos en la decisión general; *Adam Smith*, de quien procede la idea de que el fundamento de la propiedad es el trabajo; por último, *Hegel*, el más importante y el más ambivalente, inspirador y adversario constante del trabajo de Marx sobre la "contradicción dialéctica" y la historicidad. La ventaja de este esquema consiste en orientar el estudio hacia la complejidad interna y los desplazamientos sucesivos que marcan la relación crítica de Marx con la tradición filosófica.

modo que ésta sólo pudo "salvarse" en cada oportunidad a costa de una refundación, ya fuera efectuada por el mismo Marx, ya emprendida por algún otro (Engels). Recordemos brevemente en qué consistieron esas "crisis del marxismo" *avant la lettre*. Esto nos proporcionará al mismo tiempo un marco general para las lecturas y discusiones que seguirán.

*Luego de 1848*

La primera coincide con un cambio de época para todo el pensamiento del siglo XIX: el fracaso de las revoluciones de 1848. Basta leer el *Manifiesto del partido comunista* (redactado en 1847)[3] para comprender que Marx había compartido íntegramente la convicción de una crisis general inminente del capitalismo, gracias a la cual, y tras ponerse a la cabeza de todas las clases dominadas en todos los países (de Europa), el proletariado instauraría una democracia radical, que a corto plazo llevaría a la abolición de las clases y al comunismo. La fuerza y el entusiasmo de las insurrecciones de la "primavera de los pueblos" y la "república social" no podían sino presentársele como la ejecución de ese programa.

Más dura sería la caída... Producidos tras las masacres de junio, el alineamiento de una parte de los socialistas franceses con el bonapartismo y la "pasividad de los obreros" ante el golpe de Estado revestían una significación particularmente desmoralizante. Más adelante volveré a la forma en que esta experiencia hizo vacilar la idea marxiana* sobre el *proletariado* y su misión revolucionaria. La amplitud de las conmociones teóricas que suscita en Marx no puede subestimarse. Se trata del abandono de la noción de "revolución permanente" que expresaba precisamente la idea de un paso inminente de la sociedad de clases a la sociedad sin clases, así como del programa político correspondiente de

* El autor utiliza este adjetivo (*marxien / marxienne* en el original) para referirse exclusivamente a lo que es de pertenencia directa de Marx. (N. del T.)

[3] Innumerables ediciones, por ejemplo: Marx y Engels, *Manifeste du parti communiste*, présenté et annoté par J.-J. Barrère et G. Noiriel, préface de Jean Bruhat, París, Fernand Nathan, col. "Les intégrales de philo" [también son innumerables las ediciones en castellano; puede citarse *Manifiesto del partido comunista*, en *Los grandes fundamentos II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

"dictadura del proletariado" (opuesta a la "dictadura de la burguesía").[4] Es el eclipse duradero del concepto de *ideología*, apenas definido y puesto en práctica, cuyas razones teóricas trataré de indicar. Pero es también la definición de un programa de investigaciones referidas a la determinación económica de las coyunturas políticas y las tendencias prolongadas de la evolución social. Y en ese momento Marx vuelve al proyecto de una crítica de la economía política, para refundir sus bases teóricas y llevarlo a buen puerto; en todo caso, hasta la aparición del libro I de *El Capital* en 1867, al precio de un esfuerzo encarnizado en el que no está prohibido percibir el poderoso deseo y la convicción anticipada de una revancha sobre el capitalismo vencedor: a la vez mediante el develamiento de sus mecanismos secretos, que él mismo no comprende, y la demostración de su derrumbe inevitable.

*Luego de 1871*

Pero he aquí la segunda crisis: la guerra francoalemana de 1870, seguida de la Comuna de París. Éstas hunden a Marx en la depresión y suenan como un llamado al orden del "lado malo de la historia" (del que volveremos a hablar), es decir, su desarrollo imprevisible, sus efectos regresivos y su espantoso costo humano (decenas de miles de muertos en la guerra, otras decenas de miles –además de las deportaciones– en la "semana sangrienta" que, por segunda vez en 25 años, descabeza al proletariado revolucionario francés y aterroriza a los otros). ¿Por qué ese llamado patético? Hay que apreciar con claridad la fractura resultante. La guerra europea va contra la representación que Marx se había hecho de las fuerzas directrices y los conflictos fundamentales de la política. Relativiza la lucha de clases en beneficio, al menos aparente, de otros intereses y otras pasiones. El estallido de la revolución proletaria en Francia (y no en Inglaterra) se opone al esquema "lógico" de una crisis originada en la propia acumulación capitalista. El derrumbe de la Comuna muestra la despropor-

[4] Sobre las vicisitudes de la "dictadura del proletariado" en Marx y sus sucesores, *cf.* mi artículo en el *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.* La mejor presentación de los diferentes modelos revolucionarios de Marx es la de Stanley Moore, *Three Tactics. The Background in Marx*, Nueva York, Monthly Review Press, 1963.

ción de las fuerzas y las capacidades de maniobra entre la burguesía y el proletariado. Una vez más, el "solo fúnebre" de los obreros, del que había hablado *El 18 brumario*...

Marx, sin duda, lo afronta. En el genio de los proletarios vencidos, por breve que haya sido su experiencia, sabe leer la invención del primer "gobierno de la clase obrera", al que sólo le habría faltado la fuerza de la organización. Propone a los partidos socialistas en vías de formación una *nueva* doctrina de la dictadura del proletariado, como desmantelamiento del aparato del Estado durante una "fase de transición" en que se enfrentan el principio del comunismo y el del derecho burgués. Pero liquida la Internacional (abrumada, hay que admitirlo, por inexplicables contradicciones). E interrumpe la redacción de *El Capital*, cuyo borrador queda en suspenso en medio del capítulo sobre "Las clases"..., para aprender ruso y matemática y embarcarse, al hilo de innumerables lecturas, en la rectificación de su teoría de la evolución social. Mezclada con los arreglos de cuentas, ésta ocupará los diez últimos años de su vida. Corresponderá a Engels, el interlocutor de siempre y a veces el inspirador, sistematizar el materialismo histórico, la dialéctica, la estrategia socialista.

Pero cada cosa a su tiempo. Estamos en 1845: Marx tiene 27 años, es doctor en filosofía de la universidad de Jena, ex jefe de redacción de *La Gaceta Renana* de Colonia y de los *Annales franco-allemandes* de París y lo expulsan de Francia a pedido de Prusia por agitador político; sin un centavo, acaba de casarse con la joven baronesa von Westphalen, con quien tiene una hija. Como toda su generación, la de los futuros protagonistas "del 48", ve el porvenir frente a sí.

**Althusser**

Louis Althusser (nacido en Birmadreis, Argelia, en 1918, y muerto en París en 1990) es hoy más conocido por el gran público a causa de las tragedias que marcaron el final de su vida (asesinato de su esposa, internación psiquiátrica: véase su autobiografía, *L'Avenir dure longtemps*, París, Stock/IMEC, 1992 [*El porvenir es largo*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1993]) que por su obra teórica. Sin embargo, ésta ocupó un lugar central en los debates filosóficos de las décadas del sesenta y el setenta, luego de la publicación en 1965 de *Pour Marx* y *Lire le Capital* (colectivo) (ambos editados por Éditions François Maspero, de París) [traducción castellana del segundo: *Para leer El Capital*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985]. Aparece entonces, junto con Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y Barthes, como una de las cabezas del "estructuralismo". Tras tomar nota de la crisis del marxismo, pero negándose a atribuirla a una mera dogmatización, se embarca en una relectura de Marx. Toma en préstamo de la epistemología histórica (Bachelard) la noción de "corte epistemológico" e interpreta la crítica marxiana de la economía política como una ruptura con el *humanismo teórico* y el *historicismo* de las filosofías idealistas (incluido Hegel) y como la fundación de una ciencia de la historia cuyas categorías centrales son la "contradicción sobredeterminada" del modo de producción y la "estructura con dominante" de las formaciones sociales. Dicha ciencia se opone a la ideología burguesa, pero demuestra al mismo tiempo la materialidad y la eficacia histórica de las ideologías, definidas como "relación imaginaria de los individuos y las clases con sus condiciones de existencia". Así como no hay fin de la historia, no podría haber por lo tanto fin de la ideología. Simultáneamente, Althusser propone una reevaluación de las tesis leninistas sobre la filosofía, que define como "lucha de clases en la teoría" (*Lénine et la philosophie*, París, Maspero, 1969), y se vale de ellas para analizar las contradicciones entre "tendencias materialistas" y "tendencias idealistas" dentro de la práctica científica (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, Maspero, 1974). En una fase ulterior –influida por la "revolución cultural" china y los movimientos de mayo de 1968–, Althusser critica lo que considera en lo sucesivo como la "desviación teoricista" de sus primeros ensayos, que atribuye al ascendiente del espinozismo en detrimento de la dialéctica (*Éléments d'autocritique*, París, Hachette-Littérature, 1974). Al reafirmar la diferencia del marxismo y el humanismo, esboza una teoría general de la ideología como "interpelación de los individuos en tanto sujetos" y como sistema de instituciones a la vez públicas y privadas que aseguran la reproducción de las relaciones sociales ("Idéologie et appareils idéologiques d'État", en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976 [*Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión]).

# CUADRO CRONOLÓGICO

**1818** Nacimiento de Marx en Tréveris (Renania prusiana).
**1820** Nacimiento de Engels.
**1831** Muerte de Hegel. Pierre Leroux en Francia y Robert Owen en Inglaterra inventan la palabra "socialismo". Revuelta de los "canutes" lioneses.*
**1835** Fourier: *La falsa industria fragmentada.*
**1838** Feargus O'Connor redacta la *People's Charter* (manifiesto del "cartismo" inglés). Blanqui propone la "dictadura del proletariado".
**1839** Marx estudia derecho y filosofía en las universidades de Bonn y Berlín.
**1841** Feuerbach: *La esencia del cristianismo*; Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*; Hess: *La triarquía europea*; tesis de doctorado de Marx (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*).
**1842** Marx es jefe de redacción de *La Gaceta Renana.* Cabet: *Viaje a Icaria.*
**1843** Carlyle: *Past and Present*; Feuerbach: *Principios de la filosofía del futuro.* Marx en París: redacción de los *Annales franco-allemandes* (que contienen *La cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).
**1844** Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo*; Heine: *Deutschland, ein Wintermärchen.* Marx redacta los "Manuscritos de 1844" (*Economía política y filosofía*) y publica (con Engels) *La sagrada familia*; Engels publica *La condición de la clase obrera en Inglaterra.*
**1845** Stirner: *El único y su propiedad*; Hess: *La esencia del dinero.* Marx es expulsado de Bélgica; redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* y, con Engels, de *La ideología alemana.*
**1846** *La miseria de la filosofía* (respuesta a *Filosofía de la miseria* de Proudhon). Marx adhiere a la Liga de los Justos,

* Nombre que se da a los tejedores de seda de Lyon. (N. del T.)

que se convierte en Liga de los Comunistas, para la cual redacta en 1847, junto con Engels, el *Manifiesto del partido comunista.*

1847 Ley de diez horas en Inglaterra (que limita la jornada laboral). Michelet: *El pueblo.*

1848 Revoluciones europeas (febrero). De regreso en Alemania, Marx se convierte en redactor en jefe de la *Nueva Gaceta Renana,* órgano democrático revolucionario. Masacre de los obreros franceses en las jornadas de junio. Fiebre del oro en California. Renan: *El porvenir de la ciencia* (publicado en 1890); John Stuart Mill: *Principles of Political Economy*; Thiers: *De la propiedad*; Leroux: *De la igualdad.*

1849 Fracaso de la Asamblea Nacional de Frankfurt y reconquista de Alemania por los ejércitos principescos. Marx emigra a Londres.

1850 Marx: *Las luchas de clases en Francia*; Richard Wagner: *El judaísmo en música.*

1851 Golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte.

1852 Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte.* Disolución de la Liga de los Comunistas.

1853 Hugo: *Los castigos*; Gobineau: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas.*

1854-6 Guerra de Crimea.

1857 Ruskin: *The Political Economy of Art*; Baudelaire: *Las flores del mal.*

1858 Proudhon: *De la justicia en la Revolución y la Iglesia*; Mill: *Liberty*; Lassalle: *La filosofía de Heráclito el oscuro.*

1859 Marx: *Contribución a la crítica de la economía política.* Inicio de los trabajos del canal de Suez. Darwin: *El origen de las especies.* Fundación del *Englishwoman's Journal* (primera revista feminista).

1861 Guerra de Secesión en los Estados Unidos. Abolición de la servidumbre en Rusia. Lassalle: *Sistema de los derechos adquiridos.*

1863 Insurrección polaca. Hugo: *Los miserables*; Renan: *Vida de Jesús*; Dostoievski: *Humillados y ofendidos.*

1864 Reconocimiento del derecho de huelga en Francia. Fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores en Londres: Marx es secretario del consejo general.

1867 Disraeli establece el sufragio universal masculino en Inglaterra; unificación aduanera de Alemania. Marx: *El Capital. Crítica de la economía política,* libro primero (*El proceso de producción del capital*). Conquista francesa de la Cochinchina.

1868 Primer congreso de las *trade unions* británicas. Haeckel: *Historia de la creación natural*; William Morris: *The Earthly Paradise.*

1869 Fundación de la socialdemocracia alemana (Bebel, Liebknecht). Inauguración del canal de Suez. Mill: *The Subjection of Women*; Tolstoi: *La guerra y la paz*; Matthew Arnold: *Culture and Anarchy*.
1870-1 Guerra francoalemana. Proclamación del imperio alemán en Versalles. Sitio de París, insurrección de la Comuna. Marx: *La guerra civil en Francia* (memorial de la Internacional); Bakunin: *El Imperio knuto-germánico* I (*Dios y el Estado*).
1872 Congreso de La Haya (estallido de la I Internacional, cuya sede se traslada a Nueva York). Traducción rusa del libro primero de *El Capital*. Darwin: *La descendencia del hombre*; Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*.
1873 Bakunin: *Estatismo y anarquía*.
1874 Walras: *Elementos de economía pura*.
1875 Congreso de unificación del socialismo alemán ("lassalleanos" y "marxistas") en Gotha. Traducción francesa del libro primero de *El Capital*.
1876 Victoria coronada emperatriz de la India. Spencer: *Principles of Sociology*. Disolución oficial de la Internacional. Dostoievski: *Los poseídos*. Inauguración del *Festspielhaus* de Bayreuth.
1877 Marx: "Carta a Mijailovski"; Morgan: *Ancient Society*.
1878 Ley antisocialista en Alemania. Engels: *El anti-Dühring* (*La "Revolución de la ciencia" de Eugenio Dühring*) (con un capítulo de Marx).
1879 Guesde y Lafargue fundan el Partido Obrero Francés. Fundación de la Liga Agraria Irlandesa. Henry George: *Progreso y pobreza*.
1880 Amnistía de los comuneros.
1881 En Francia, ley sobre la enseñanza primaria gratuita, laica y obligatoria. Asesinato de Alejandro II por el grupo "Libertad del Pueblo". Dühring: *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*; Marx: carta a Vera Zassulich.
1882 Engels: *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo*.
1883 Muerte de Marx. Plejanov funda el grupo "Emancipación del Trabajo". Bebel: *La mujer y el socialismo*; Nietzsche: *Así habló Zaratustra*.

# 2
# CAMBIAR EL MUNDO: DE LA PRAXIS A LA PRODUCCIÓN

En la undécima y última de las *Tesis sobre Feuerbach* leemos lo siguiente: "Los filósofos no hicieron sino interpretar de distintas maneras el mundo; lo que importa es *cambiarlo*". El objeto de este capítulo es empezar a comprender por qué Marx *no se atuvo a ello*, si bien en un sentido nada de lo que escribió después superó nunca el horizonte de los problemas planteados por esta formulación.

## LAS *TESIS SOBRE FEUERBACH*

¿Qué son entonces las "tesis"? Una serie de aforismos, que ora esbozan una argumentación crítica, ora enuncian una proposición lapidaria, a veces casi una consigna. Su estilo combina la terminología de la filosofía alemana (lo cual hace que hoy su lectura sea por momentos difícil) con una interpelación directa, un movimiento resuelto que, en cierto modo, remeda una liberación: una salida repetida de la teoría, en dirección de la *actividad (o práctica) revolucionaria.* Se redactaron alrededor de marzo de 1845, cuando el joven universitario y publicista renano estaba en Bruselas, en residencia semivigilada. No iba a tardar en unírsele su amigo Engels, para comenzar un trabajo conjunto que se prolongaría hasta su muerte. Al parecer, nunca destinó estas líneas a la publicación: pertenecen a la órbita del "memorándum", fórmulas que se arrojan sobre el papel para recordarlas y extraer de ellas una inspiración continua.

En ese momento, Marx está dedicado a un trabajo del que tenemos una idea bastante precisa gracias a los borradores publicados en 1932 y conocidos desde entonces con el título de

*Economía política y filosofía* o *Manuscritos de 1844*.[1] Se trata de un análisis fenomenológico (que apunta a poner de relieve el *sentido*, o el sinsentido) de la alienación del trabajo humano en la forma del trabajo asalariado. En él, las influencias de Rousseau, Feuerbach, Proudhon y Hegel se combinan íntimamente con su primera lectura de los economistas (Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Ricardo, Sismondi), para desembocar en una concepción humanista y naturalista del comunismo, pensado como la reconciliación del hombre con su propio trabajo y con la naturaleza, y por lo tanto con su "esencia comunitaria" abolida por la propiedad privada, que de tal modo lo hizo "ajeno a sí mismo".

Ahora bien, Marx va a interrumpir ese trabajo (que retomará mucho después, sobre bases completamente distintas) para emprender junto a Engels la redacción de *La ideología alemana*, que se presenta ante todo como una polémica contra las diferentes corrientes de la filosofía "joven hegeliana", universitaria y extrauniversitaria (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, todos ellos más o menos ligados al movimiento de crítica de la Restauración, que propicia una lectura "de izquierda" del autor de la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*). La redacción de las *Tesis*...[2] coincide con esa interrupción. Es probable que explique algunas de sus razones teóricas. Pero también es crucial saber exactamente qué relación mantienen con las proposiciones de *La ideología alemana*.[3] Volveré a ello más adelante.

Entre otros lectores célebres, Louis Althusser las presentó no hace mucho como "el borde anterior" de un *corte*, con lo que

[1] A los cuales hay que unir el conjunto de las notas de lectura publicadas por la nueva *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe* (vol. IV/2, Berlín, 1981). El texto conocido con el título de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* es en realidad un montaje de las partes más "elaboradas" de esa obra. Traducción francesa: Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. et présentation par E. Bottigelli, París, Éditions Sociales, 1972 [traducción castellana: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1981].

[2] Publicadas en 1888 por Engels como anexo a su propio ensayo, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (en Karl Marx y Friedrich Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales, 1961), en una versión ligeramente corregida.

[3] Igualmente publicado de manera póstuma en 1932, su primera parte se titula nuevamente "Feuerbach" y no tardaría en considerarse como la más sistemática de las exposiciones generales del "materialismo histórico", si se hace abstracción, precisamente, de las obras de Engels.

**Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach* (1845)**

I. Hasta aquí, el defecto principal de todos los materialismos [...] es que el objeto, la realidad efectiva, la sensibilidad, sólo se capta en la forma del *objeto o de la intuición*; pero no como *actividad sensiblemente humana*, como *práctica*, no de modo subjetivo. Por eso el lado *activo* fue desarrollado de manera abstracta, en oposición al materialismo, por el idealismo, que naturalmente no conoce la actividad real efectiva, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos pensados: pero no comprende la actividad humana misma como actividad *objetiva*. [...]

III. La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que quienes cambian esas circunstancias son los hombres, y que el mismo educador debe ser educado. Ésa es la razón por la que debe dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o autocambio no puede captarse y comprenderse racionalmente sino como *práctica revolucionaria*.

IV. Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, el desdoblamiento del mundo en religioso y mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije en un reino autónomo en las nubes sólo puede explicarse por su autodesgarramiento y su autocontradicción. En consecuencia, ese mismo fundamento mundano debe comprenderse tanto en su contradicción como revolucionarse en la práctica. De suerte tal que, por ejemplo, una vez que la familia terrestre se devela como el secreto de la familia celestial, lo que debe destruirse teórica y prácticamente es en lo sucesivo la primera. [...]

VI. Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero ésta no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva, es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se adentra en la crítica de esta esencia real efectiva, está obligado, por consiguiente:

1. A hacer abstracción del curso de la historia, fijar el sentimiento religioso para sí y presuponer un individuo humano abstracto, *aislado*.
2. La esencia, por lo tanto, ya no puede captarse más que como 'género', como universalidad interna, muda, que une a los numerosos individuos *de manera natural*. [...]

XI. Los filósofos no hicieron sino interpretar de distintas maneras el mundo; lo que importa es *cambiarlo*." (Traducción francesa de Georges Labica.)

puso en marcha uno de los grandes debates del marxismo contemporáneo: para él, los *Manuscritos de 1844*, con su humanismo característico, estarían aún "de este lado" del corte; *La ideología alemana* o, mejor, su primera parte, con su deducción de las formas sucesivas de la propiedad y el Estado cuyo hilo conductor es el desarrollo de la división del trabajo, representaría la verdadera y positiva entrada en escena de la "ciencia de la historia".

No pretendo embarcarme aquí en una explicación exhaustiva. Remito para ello al trabajo de Georges Labica,[4] que estudia cada formulación en detalle y toma los comentarios ulteriores, con todas sus divergencias, como reveladores de los problemas internos que plantean las *Tesis*... Labica muestra con perfecta claridad cómo se estructuran éstas. De uno a otro extremo, se trata de superar, en "un nuevo materialismo" o materialismo práctico, la oposición tradicional entre los "dos campos" de la filosofía: el *idealismo*, vale decir, ante todo Hegel, que proyecta toda realidad en el mundo del espíritu, y el *antiguo materialismo*, o materialismo "intuitivo", que reduce todas las abstracciones intelectuales a la sensibilidad, es decir, a la vida, la sensación y la afectividad, a ejemplo de los epicúreos y sus discípulos modernos: Hobbes, Diderot, Helvétius...

### *Crítica de la alienación*

Si nos remitimos a los debates de la época, el hilo conductor de la argumentación es bastante claro. Feuerbach[5] quiso explicar la "alienación religiosa", esto es, el hecho de que los hombres reales, sensibles, se representen la salvación y la perfección en otro mundo *suprasensible* (como proyección en seres y situaciones imaginarios de sus propias "cualidades esenciales", en particular el vínculo comunitario o lazo de amor que une al "género humano"). Cuando tomen conciencia de ese equívoco, los hombres podrán volver a "readueñarse" de su esencia alienada en Dios, y por eso mismo vivirán verdade-

[4] Georges Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, PUF, 1987, col. "Philosophies". Labica presenta el texto de las "tesis" en traducción francesa y en las dos versiones alemanas.

[5] Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, présentation de J.-P. Osier, París, François Maspero, 1968. *Cf.* igualmente Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, traducción de Louis Althusser, París, PUF, 1960.

## Crítica de la economía política

La expresión "crítica de la economía política" no deja de figurar en el título o el programa de las principales obras de Marx, aunque su contenido se transforme constantemente. Ya los "manuscritos de 1844" son los borradores de una obra que debía titularse *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, título que a continuación se convierte en el del trabajo publicado en 1859 como "primera parte" de un tratado de conjunto, y en el subtítulo de *El Capital* (cuyo libro primero, único editado por el propio Marx, aparecerá en 1867). A lo cual se agregan muchos inéditos, artículos, secciones de obras polémicas.

Parece, por lo tanto, que esta fórmula expresa la modalidad permanente de la relación intelectual de Marx con su objeto *científico*. El objetivo inicial era la crítica de la alienación política en la sociedad civil burguesa, así como de las "materias especulativas" cuya unidad orgánica pretende expresar la filosofía. Pero pronto se produjo un desplazamiento fundamental: "criticar" el derecho, la moral y la política es confrontarlos con su "base materialista", con el proceso de constitución de las relaciones sociales en el trabajo y la producción.

Marx recupera entonces a su manera el *doble sentido* de la palabra *crítica* en filosofía: destrucción del error, conocimiento de los límites de una facultad o una práctica. Pero el operador de esa crítica, en vez de ser simplemente el análisis, pasa a ser la historia. Lo cual le permite combinar "dialécticamente" la crítica de las ilusiones necesarias de la teoría (el "fetichismo de la mercancía"), el desarrollo de las contradicciones internas, inconciliables, de la realidad económica (las crisis, el antagonismo capital/trabajo fundado sobre la explotación de la mercancía "mano de obra") y, por último, el esbozo de una "economía política de la clase obrera" opuesta a la de la burguesía (*Discurso inaugural* de la Asociación Internacional de Trabajadores, 1864). La suerte de la crítica se juega en los "dos descubrimientos" que él se atribuye: la deducción de la forma dinero a partir de las meras necesidades de la circulación de las mercancías, y la reducción de las leyes de la acumulación a la capitalización del "sobrevalor" [*"survaleur"*] (*Mehrwert*).* Ambos remiten a la definición del valor como expresión del trabajo socialmente necesario, en la cual se arraiga el rechazo del punto de vista del *Homo œconomicus* abstracto, definido únicamente por el cálculo de su "utilidad" individual.

Para una presentación de los aspectos técnicos de la crítica de la economía política en Marx, *cf.* Pierre Salama y Tran Hai Hac, *Introduction á l'économie de Marx*, París, La Découverte, 1992, col. "Repères").

* Véase la nota 17 del capítulo 4, donde el autor explica el uso de este término en vez del más tradicional de "plusvalía". (N. del T.)

ramente la fraternidad sobre la tierra. Tras los pasos de Feuerbach, algunos filósofos críticos (entre ellos el mismo Marx) quisieron extender este esquema a otros fenómenos de abstracción y "desposesión" de la existencia humana, en especial el que constituye la esfera *política*, aislada de la sociedad, como una comunidad ideal en que los hombres serían libres e iguales. Pero, nos dice Marx en las *Tesis...*, la verdadera razón de esta proyección no es una ilusión de la conciencia, un efecto de la imaginación individual: es la *escisión* o división que impera en la sociedad, son los conflictos prácticos que oponen a los hombres entre sí, y para los que el cielo de la religión o el de la política les proponen una solución milagrosa. Sólo podrán salir verdaderamente de ellos mediante una transformación, práctica en sí misma, que elimine la dependencia de algunos hombres con respecto a otros. Así, pues, no corresponde a la filosofía poner fin a la alienación (puesto que la filosofía nunca fue otra cosa que el comentario o la traducción de los ideales de reconciliación de la religión y la política), sino a la revolución, cuyas condiciones se encuentran en la existencia material de los individuos y sus relaciones sociales. Las *Tesis sobre Feuerbach* exigen por eso mismo una *salida* (*Ausgang*) definitiva de la filosofía, único medio de realización de lo que siempre fue su ambición más elevada: la emancipación, la liberación.

## Revolución contra filosofía

Las dificultades comienzan precisamente en este punto. Es indudable que Marx no se aventuró a publicar semejante conminación, o no encontró la oportunidad de hacerlo. Lo cierto es que la escribió y que, como una "carta robada", ella llegó a nosotros. Ahora bien, el enunciado en cuestión es bastante paradójico. En cierto sentido, es absolutamente coherente consigo mismo. *Hace* en el acto lo que exige (nos tentaría decir, en una terminología ulterior, que tiene algo de performativo). Escribir: "Los filósofos no hicieron sino interpretar de distintas maneras el mundo; lo que importa es cambiarlo" es plantear que hay un punto sin retorno para cualquier pensamiento que pretenda ser eficaz, terrestre o "mundano". También es prohibirse retroceder, volver a la filosofía. O, si se quiere, es condenarse, si por ventura uno volviera a interpretar el mundo y en especial el mundo social,

a caer una vez más en el calificativo de filosofía, porque entre ésta y la revolución no hay término medio. En el límite, puede tratarse entonces de una manera de condenarse al silencio.

Pero la brutalidad de esta alternativa nos descubre la otra cara: si "decir es hacer", por otro lado, "hacer es decir", y las palabras nunca son inocentes. Por ejemplo, no es inocente plantear que las interpretaciones del mundo son *diversas*, mientras que la transformación revolucionaria es, implícitamente, *una* o *unívoca*. Puesto que eso significa que no existe más que una sola manera de cambiar el mundo: la que suprime el orden existente, la revolución, que no podría ser reaccionaria o antipopular. Señalemos de paso que Marx renunciará muy pronto a esta tesis: a partir del *Manifiesto* y, *a fortiori*, de *El Capital*, tomará nota de la potencia con que el capitalismo "transforma el mundo", y lo crucial será saber si hay varias maneras de cambiarlo o cómo puede insertarse un cambio en otro e incluso desviarlo de su rumbo. Por otra parte, esto significa que esa única transformación representa al mismo tiempo la "solución" de los conflictos internos de la filosofía. Vieja ambición de los filósofos (Aristóteles, Kant, Hegel...), ¡que la "práctica revolucionaria" realizaría así *mejor que ellos*!

Pero hay más: la fórmula hallada por Marx, esa conminación que ya es por sí misma un acto de "salida", no se volvió *filosóficamente* célebre por azar. Con un poco de memoria, se le descubre muy rápidamente un parentesco profundo, no sólo con otras consignas (como la de "cambiar la vida" de Rimbaud: es sabido que André Breton, en particular, efectuó esta conjunción),[6] sino con otros enunciados filosóficos, igualmente lapidarios, tradicionalmente considerados como "fundamentales" y que se presentan ora como *tautologías*, ora como *antítesis*. Por diferente que sea su contenido y opuestas sus intenciones, todas estas formulaciones, señalémoslo, tienen en común apuntar a la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica, la conciencia y la vida. La cosa va desde el "pensar y ser es lo mismo", de Parménides, hasta el "sobre lo que no se puede hablar, hay que callar", de Wittgenstein, pasando por Spinoza ("Dios es la naturaleza"), Kant ("tuve

[6] "Discours au Congrès des écrivains" (1935), en André Breton, *Manifestes du surréalisme*, édition complète, París, J.-J. Pauvert, 1962 [traducción castellana: "Discurso en el Congreso de Escritores", en *Manifiestos del surrealismo*, Madrid, Guadarrama, 1974].

que limitar el saber para dejar lugar a la fe"), Hegel ("lo racional es real, lo real es racional"). Y aquí tenemos a nuestro Marx instalado no sólo en el corazón de la filosofía, sino en el de su movimiento más especulativo, el que se esfuerza por *pensar sus propios límites*, ya sea para abolirlos, ya para instituirse a partir de su reconocimiento.

Tengamos presente este profundo equívoco (del que hay que evitar hacer una contradicción redhibitoria, pero que tampoco debe transformarse en signo de profundidad insondable, lo que no tardaría en llevarnos una vez más a ese "misticismo" cuyas raíces Marx busca precisamente aquí mismo...) y examinemos con más detenimiento dos cuestiones neurálgicas implicadas en las *Tesis...*: la de la relación entre la "práctica" (o *praxis*) y la "lucha de clases"; la de la antropología o la "esencia humana".

## PRAXIS Y LUCHA DE CLASES

Las *Tesis...* hablan de revolución, pero no emplean la expresión "lucha de clases". De todos modos, no es arbitrario sobreentenderla aquí, con la condición de aclarar en qué sentido. Gracias al trabajo de los germanistas,[7] desde hace algunos años conocemos mejor el ambiente intelectual de esas formulaciones, para las cuales Marx encontró palabras contundentes, pero cuyo fondo no es absolutamente suyo.

La revolución en que piensa se refiere desde luego a la tradición francesa. Lo que tienen en vista los jóvenes demócratas radicales es la *reanudación* del movimiento que había sido interrumpido y luego invertido por la institución "burguesa" de la república después de Termidor, por la dictadura napoleónica y, por último, por la Restauración y la contrarrevolución (en todos los casos a través del *Estado*). Y más precisamente aún, se trata de llevar a buen puerto, a escala europea, el movimiento revolucionario y hacerlo universal,

[7] Y en Francia, especialmente a los estudios de Michel Espagne y Gérard Bensussan sobre Moses Hess, el futuro teórico del sionismo, por entonces socialista muy cercano a Marx y Engels, que compartieron con él el descubrimiento del comunismo como "enigma resuelto de la historia". *Cf.* Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, París, PUF, 1985; Moses Hess, *Berlin, Paris, Londres (La Triarchie européenne)*, trad. et présentation Michel Espagne, Tusson, Éd. du Lérot, 1988.

reencontrando la inspiración y la energía en su "lado izquierdo", ese componente *igualitario* de la Revolución (representado en particular por Babeuf) del que a principios del siglo XIX salió justamente la idea de comunismo.[8] Marx insistirá mucho en el hecho de que no se trata de una concepción especulativa, una ciudad ideal o experimental (como la "Icaria" de Cabet), sino de un movimiento social cuyas reivindicaciones representan simplemente la aplicación consecuente del principio de la Revolución, ajustando la realización de la libertad a la de la igualdad y recíprocamente, para culminar en la fraternidad. En suma, lo que comprueban Marx y otros es que no hay término medio: si la revolución *se detiene* en su camino, no puede sino retroceder y reconstituir una aristocracia de poseedores que se sirven del Estado, reaccionario o liberal, para defender el orden establecido. A la inversa, la única posibilidad de concluir la revolución y hacerla irreversible es profundizarla, transformarla en revolución social.

¿Pero quiénes son entonces los portadores de esta revolución social, los herederos de los partidarios de la Montaña y de Babeuf? Basta con abrir los ojos a la realidad europea y escuchar los gritos de alarma de los propietarios: son los obreros "cartistas" ingleses (Engels acaba de describirlos en *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, de 1844, libro que aún hoy puede leerse con admiración y cuya influencia sobre Marx fue absolutamente determinante), son los "canutes" lioneses, los artesanos de los arrabales parisinos y de las "bodegas de Lille" descriptas por Victor Hugo, son los tejedores de Silesia de los que Marx habló abundantemente en su periódico de Colonia, *La Gaceta Renana*... En síntesis, todos aquellos a quienes en lo sucesivo se denomina (con una vieja palabra romana) *proletarios*, generados en masa por la revolución industrial, concentrados en las ciudades, hundidos en la miseria, pero que empezaron a estremecer el orden burgués mediante sus huelgas, sus "coaliciones", sus insurrecciones. Son, por así decirlo, *el pueblo del pueblo*, su fracción más auténtica y la prefiguración de su porvenir. En el momento en que algunos intelectuales críticos, llenos de buena voluntad e ilusiones, se preguntan aún sobre los medios de democratizar

[8] *Cf.* Jacques Grandjonc, *Communisme / Kommunismus / Communism, origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, 2 volúmenes, Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989.

el Estado y, para ello, ilustrar a quienes llaman "las masas", ellos mismos pasan a la acción y ya reinician de hecho la revolución.

Con una fórmula decisiva, que reaparece en todos los textos de este período, desde *La sagrada familia* (1844) hasta el *Manifiesto del partido comunista* (1847), Marx dirá que ese proletariado "representa la disolución en acto de la sociedad civil burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*), con lo que entiende: 1) que las condiciones de existencia de los proletarios (lo que hoy llamaríamos la exclusión) están en contradicción con todos los principios de esa sociedad; 2) que ellos mismos viven según valores que no son los de la propiedad privada, la ganancia, el patriotismo y el individualismo burgués; 3) que su oposición creciente al Estado y a la clase dominante es un efecto necesario de la estructura social moderna, pero mortal a breve plazo para ésta.

*La acción en el presente*

Las palabras "en acto" (*in der Tat*) son particularmente importantes. Por un lado, en efecto, evocan la actualidad, la efectividad, los "hechos" (*Tatsache*): expresan por lo tanto la orientación profundamente *antiutópica* de Marx y permiten comprender por qué la referencia a las primeras formas de la lucha de clase proletaria en vías de organización es tan decisiva a su juicio. La práctica revolucionaria de la que nos hablan las *Tesis...* no debe realizar un programa, un plan de reorganización de la sociedad, y menos aún depender de una visión del futuro propuesta por teorías filosóficas y sociológicas (como las de los filántropos del siglo XVIII y comienzos del XIX). Debe coincidir, en cambio, con "el movimiento real que aniquila el estado de cosas existente", como Marx no tardará en indicarlo en *La ideología alemana*, al explicar que ésa es la única definición materialista del comunismo.

Pero con ello tocamos el segundo aspecto: "en acto" quiere decir también que se trata de una actividad (*Tätigkeit*), de una empresa que se desarrolla en el presente y en la que los individuos se embarcan con todas sus fuerzas físicas e intelectuales. De modo que aquí se produce una inversión significativa. Moses Hess y otros "jóvenes hegelianos", adversarios de las filosofías de la historia que siempre rumian el sentido del pasado y de las filosofías del derecho que comentan el orden establecido, habían propuesto una *filosofía de la acción*

(Feuerbach, por su parte, había publicado un manifiesto por una *filosofía del futuro*). En el fondo, lo que Marx quiere decir es esto: la acción debe "obrarse" en presente, y no comentarse o anunciarse. Pero en ese caso la filosofía debe ceder su lugar. Ni siquiera es una "filosofía de la acción" que corresponda a la exigencia y al movimiento revolucionario, es la acción misma, *y ni una palabra más*.

Sin embargo, esa conminación a ceder su lugar no puede ser indiferente a la filosofía: si ésta es consecuente, debe ver en ella, paradójicamente, *su propia realización*. Naturalmente, Marx evoca aquí, ante todo, la tradición idealista alemana de la que él mismo está impregnado, y cuyas relaciones con la idea revolucionaria francesa son tan estrechas. Piensa en la intimación kantiana a "cumplir su deber", actuar *en el mundo* de conformidad con el imperativo categórico (cuyo contenido es la fraternidad humana). Piensa en las palabras de Hegel en la *Fenomenología...*: "Lo que debe ser es también en acto [*in der Tat*], y lo que sólo *debe* ser, sin *ser*, no tiene verdad alguna". En términos más políticos, piensa en el hecho de que la filosofía moderna haya identificado lo universal con los principios de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Pero, precisamente, o bien esos principios, sacralizados en teoría, son ignorados o contradichos en todo momento por la sociedad burguesa, en la que no impera la igualdad y ni siquiera la libertad, para no hablar de la fraternidad; o bien empiezan a pasar a los hechos, pero en una práctica revolucionaria, "insurreccional" (la práctica de quienes *se sublevan* todos juntos y sustituyen, si hace falta, las "armas de la crítica" por la "crítica de las armas"). Lo que hay que entender cuando Marx, en este punto, habla de convertir el idealismo en materialismo es ante todo esta consecuencia un poco dura para la filosofía, pero originada en sus propios principios.

## Las dos caras del idealismo

Detengámonos una vez más en este punto. Si estas indicaciones son justas, quiere decir que el materialismo de Marx no tiene nada que ver con una referencia a la *materia*, y seguirá siendo así durante mucho tiempo: hasta que Engels se proponga reunificar el marxismo con las ciencias de la naturaleza de la segunda mitad del siglo XIX. Pero por el momento nos

vemos ante un extraño "materialismo sin materia". ¿Por qué esta palabra, entonces?

Aquí, el historiador de la filosofía retoma sus derechos, pese a los golpes que Marx acaba de asestarle. Debe explicar esta paradoja, lo que lo lleva a mostrar también el embrollo resultante (pero repitamos que ese embrollo no es en modo alguno arbitrario). Si Marx declaró que cambiar el mundo es un principio materialista, y procuró *al mismo tiempo* diferenciarse de todo el materialismo existente (el que él llama "antiguo", basado precisamente en la idea de que cualquier explicación tiene por principio la materia; lo cual es *también* una "interpretación del mundo", discutible como tal), lo hizo manifiestamente para *tomar la postura opuesta al idealismo.* La clave de sus formulaciones no radica en la palabra materialismo, sino en idealismo. Una vez más, ¿por qué?

Primera razón: porque las interpretaciones idealistas de la naturaleza y la historia, propuestas por los filósofos, invocan principios tales como el espíritu, la razón, la conciencia, la idea... Y en la práctica, dichos principios nunca desembocan en la revolución, sino en la educación (e incluso la edificación) de las masas, de la que los filósofos, precisamente, se proponen con generosidad encargarse. En tiempos de Platón, querían aconsejar a los príncipes en nombre de la Ciudad ideal. En nuestra época democrática, quieren educar a los ciudadanos (o "educar a los educadores" de los ciudadanos: los jueces, los médicos, los profesores, que residen, al menos moralmente, en lo más alto del edificio universitario) en nombre de la razón y la ética.

Esto no es falso, pero detrás de esta función del idealismo se oculta una dificultad más temible. En la filosofía *moderna* (la que encuentra su verdadero lenguaje con Kant), ya se hable de conciencia, espíritu o razón, estas categorías que expresan lo universal tienen siempre una doble cara, y las formulaciones de Marx en las *Tesis...* no dejan de aludir a ellas. Ambas caras combinan íntimamente dos ideas: la *representación* y la *subjetividad*. La originalidad y el vigor del gran idealismo (alemán) consisten justamente en haber pensado de manera sistemática esa combinación.

Sin duda, la noción de "interpretación" a la que se refiere Marx es una variante de la idea de representación. Para el idealismo aquí criticado, el mundo es el objeto de una contemplación que busca ver su coherencia, su "sentido", y por eso mismo, quiérase o no, imponerle un *orden*. Marx advirtió muy

bien que hay un vínculo solidario entre el hecho de pensar un "orden del mundo" (sobre todo en el registro social y político) y el de *valorar el orden* en el mundo: contra la "anarquía", pero también contra el "movimiento" ("odio el movimiento que desplaza las líneas", escribirá Baudelaire)... También percibió muy bien que, desde ese punto de vista, los "materialismos antiguos" o las filosofías de la naturaleza que sustituyen el espíritu por la materia como principio de organización contienen un fuerte elemento de idealismo, y en el límite no son otra cosa que idealismos disfrazados (cualesquiera sean, por lo demás, las consecuencias políticas muy diferentes que extraen de ello). Lo cual nos permite entender por qué al idealismo le resulta tan fácil "comprender" el materialismo y, por lo tanto, refutarlo o integrarlo (como podemos notarlo en Hegel, que no tiene ningún problema con los materialismos salvo, tal vez, con Spinoza, pero éste es un materialista bastante atípico...). Por fin, vio que el corazón del idealismo moderno, posrevolucionario, consiste en remitir el orden del mundo, la "representación", a la *actividad de un sujeto*, que los crea o, como se dice en lenguaje kantiano, los "constituye".

Pasamos entonces a la otra vertiente del idealismo: no filosofía de la representación (o, si se quiere, simple filosofía de la primacía de las "ideas"), sino filosofía de la subjetividad (lo que expresa con claridad la importancia decisiva asumida entonces por la noción de *conciencia*). Marx juzgó que la actividad subjetiva de la que habla el idealismo es en el fondo la huella, la denegación (el reconocimiento y el desconocimiento a la vez) de una actividad más real, más "efectiva", por decirlo de algún modo: una actividad que sería a la vez constitución del mundo exterior y formación (*Bildung*) o transformación de sí mismo. Lo testimonia la insistencia en Kant, y más aún en Fichte, del vocabulario del acto, la acción y la actividad (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) (de allí proviene, en realidad, la "filosofía de la acción" propiciada por los jóvenes hegelianos). Lo testimonia la manera en que Hegel describe el modo de ser de la conciencia como una *experiencia* activa, y la función del concepto como un *trabajo* (el "trabajo de lo negativo"). En suma, no es difícil leer en los aforismos de Marx la siguiente hipótesis: así como el materialismo tradicional oculta en realidad un fundamento idealista (la representación, la contemplación), el idealismo moderno esconde en realidad una orientación materialista en la función que atribuye al sujeto actuante, si se tiene a bien admitir, al menos, que hay

un conflicto latente entre la idea de representación (interpretación, contemplación) y la de actividad (trabajo, práctica, transformación, cambio). Y lo que él se propone es nada menos que hacer estallar la contradicción, disociar representación y subjetividad y hacer que surja por sí misma la categoría de la actividad práctica.

## El sujeto es la práctica

¿Tuvo éxito en esa empresa? En un sentido, un éxito perfecto: puesto que es completamente válido decir que el único verdadero sujeto es el sujeto práctico o de la práctica o, mejor aún, que *el sujeto no es otra cosa que la práctica*, que ya está siempre en marcha y prosigue indefinidamente. ¿Pero salimos con ello del idealismo? Nada es menos seguro, precisamente porque "idealismo", históricamente hablando, engloba *a la vez* el punto de vista de la representación y el de la subjetividad. En realidad, se trata de un círculo o de un intercambiador teórico que funciona en los dos sentidos. Es posible decir que Marx, al identificar la esencia de la subjetividad con la práctica, y la realidad de ésta con la actividad revolucionaria del proletariado (que cobra cuerpo con su existencia misma), transfirió la categoría de sujeto del idealismo al materialismo. Pero es igualmente posible afirmar que, debido a ello, preparó la posibilidad permanente de *representarse al proletariado como un "sujeto"*, en el sentido idealista del término (y, a partir de ahí, en el límite, como una representación o una abstracción por medio de la cual se vuelve a "interpretar" el mundo o el cambio del mundo: ¿no es exactamente eso lo que sucederá cuando, más adelante, algunos teóricos marxistas armados con la idea de la lucha de clases deduzcan de ella *a priori* el "sentido de la historia"?).

Estos juegos dialécticos no tienen nada de gratuito. Están estrechamente ligados a la historia de la noción de revolución, y por consiguiente tienen una cara política al mismo tiempo que filosófica. Desde el inicio del período moderno –el de las revoluciones llamadas burguesas: la angloamericana y la francesa–, *la invención del sujeto*, como categoría central de la filosofía que concierne a todos los dominios de la experiencia concreta (la ciencia, la moral, el derecho, la religión, la estética) y permite unificarlos, está vinculada con la idea de que la humanidad se forma o se educa a sí misma, a la idea

de que se da sus leyes y finalmente, por lo tanto, a la idea de que *se libera a sí misma* de las diferentes formas de la opresión, la ignorancia o la superstición, la miseria, etcétera.[9] Y el sujeto genérico de esta actividad siempre tiene dos caras: una teórica, la otra concreta y práctica, que en Kant era la *humanidad*, en Fichte se convierte en cierto momento en *el pueblo*, la *nación*, y en Hegel, por último, en *los pueblos históricos*, que encarnan por turno el "espíritu del mundo", vale decir, el movimiento del progreso de la civilización.

El hecho de que Marx haya reconocido a su vez en el *proletariado* (hemos visto que éste es el "pueblo del pueblo", auténticamente humano y comunitario) al verdadero sujeto práctico, el que "disuelve el orden existente" y de tal modo se cambia a sí mismo (*Selbsttätigkeit, Selbstveränderung*) al cambiar el mundo, y que, en fin, se haya valido de esta comprobación (en la que se superponen de manera sorprendente la lección de la experiencia inmediata y la tradición especulativa más antigua) para afirmar a su turno que *el sujeto es la práctica*, no significa que verdaderamente haya extraído todo esto de la historia del idealismo; al contrario. Fichte no había dicho otra cosa. Podría inclusive llegar a sugerirse, sin jugar con las palabras, que es esto lo que hace de Marx y su "materialismo de la práctica" la forma más consumada de la tradición idealista, que permite comprender más que ninguna otra toda la vitalidad persistente del idealismo hasta nuestros días. Justamente porque esta transposición está íntimamente ligada a la tentativa de prolongar la experiencia revolucionaria y encarnarla en la sociedad moderna, con sus clases y sus conflictos sociales.

Nos dispondríamos así a comprender que la adopción del punto de vista de los proletarios en insurrección "permanente" no tuvo por resultado tanto poner fin al idealismo como instalar el dilema entre éste y el materialismo, la cuestión siempre renaciente de su diferencia, en el corazón mismo de la teoría del proletariado y su papel histórico privilegiado. Pero lo que nos espera con ese dilema es que la filosofía, puesta en la puerta de calle, vuelva a entrar por la ventana...

[9] *Cf.* Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les lumières?*, présentation par Françoise Proust, París, Garnier/Flammarion, 1991 [traducción castellana: *La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982].

Volvamos a la letra de las *Tesis...*, para evocar la otra gran cuestión que plantean: la de la esencia humana. Ambas, desde luego, están ligadas. "Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana", es decir que muestra, en particular en *La esencia del cristianismo*, de 1841, que la idea de Dios no es otra cosa que una síntesis de las perfecciones humanas, personificada y proyectada fuera del mundo. "Pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva, es el conjunto de las relaciones sociales" (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, escribe Marx en una especie de mixtura francoalemana): esta frase de la sexta tesis no hizo correr menos tinta que la undécima. Si se toma la precaución de seguir la letra del texto, en ella son notables varias cosas.

Marx plantea por tanto la cuestión de la esencia del hombre, o al menos responde a ella. ¿Hay algo más natural? Sin embargo, esta cuestión, que puede considerarse constitutiva de la *antropología*, no es en modo alguno evidente por sí misma. En un sentido, es tan antigua como la filosofía. Pero cuando Claude Lévi-Strauss explica en nuestros días que la esencia del hombre es el conflicto de la naturaleza y la cultura, o bien cuando Lacan forja la palabra "hablaser" [*"parlêtre"*] para señalar que esa esencia está constituida de una a otra parte por el lenguaje, ambos se inscriben en la misma tradición que Aristóteles cuando definía al hombre por la disposición del lenguaje y la pertenencia a la ciudad, o San Agustín cuando lo describía como "la imagen y semejanza de Dios sobre la tierra". Por otra parte, si tomamos las cosas en un nivel de generalidad suficiente, en realidad todos tratan la misma cuestión. Desde la Antigüedad hasta nuestros días hay una larga sucesión de definiciones de la naturaleza humana o de la esencia humana. El mismo Marx propondrá varias, que siempre girarán en torno de la relación del *trabajo* y la *conciencia*. En el libro primero de *El Capital*,[10] citará una definición muy característica de Benjamin Franklin (el hom-

[10] Capítulo V, "Procès de travail et procès de valorisation", p. 202. Cito el libro I de *El Capital* en la nueva traducción, tomada de la cuarta edición alemana, bajo la responsabilidad de J.-P. Lefebvre, París, Messidor/Éditions Sociales, 1983; reimpresión sin cambios, París, PUF, 1993, col. "Quadrige" [traducción castellana: *El Capital*, 3 volúmenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1946].

bre es *"a toolmaking animal"*, un ser viviente fabricante de herramientas), no para rechazarla, sino para completarla aclarando que la tecnología tiene una historia, que depende del "modo de producción", y recordando a continuación que no hay tecnología ni progreso técnico sin conciencia, reflexión, experimentación, saber. Y en *La ideología alemana*, inmediatamente después de la formulación que examinamos, escribirá: "Los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, la religión y todo lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a hacerlo desde el momento en que empiezan a *producir* sus medios de existencia, paso adelante que es la consecuencia misma de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material". Lo cual es una manera de buscar la respuesta a la cuestión de la esencia del hombre en las cosas mismas, que por otra parte representó el punto de partida de toda una antropología biológica y tecnológica, marxista o no.

*El humanismo teórico*

No obstante, un matiz crucial para comprender el alcance de nuestro texto separa el mero hecho de definir al hombre o la naturaleza humana, del hecho de *plantear explícitamente* la pregunta "¿qué es el hombre?" (o: "¿cuál es la esencia humana?") y, *a fortiori*, hacer de ella *la cuestión* filosófica fundamental. Entramos entonces en una nueva problemática que, con Althusser, podemos llamar un humanismo teórico. Por sorprendente que parezca, dicha problemática es relativamente reciente, y en el momento en que Marx escribe no es en absoluto antigua, porque sólo data de fines del siglo XVIII. En Alemania, los nombres más importantes son los de Kant (*Antropología desde el punto de vista pragmático*, 1798), Wilhelm von Humboldt [11] y Feuerbach, lo que muestra que la trayectoria del humanismo teórico coincide con la del idealismo y su refutación. El paralelo es iluminador. En efecto, vemos que Marx va a efectuar con respecto a las teorías rivales

[11] Humboldt había fundado en 1810 la universidad de Berlín que hoy lleva su nombre. Sus principales monografías lingüísticas y filosóficas aparecieron luego de su muerte en 1835 (*cf. Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, traducción francesa de Pierre Caussat, París, Le Seuil, 1974).

(espiritualistas, materialistas) de la naturaleza humana una crítica del mismo tipo que la realizada con las teorías del sujeto, la actividad y la intuición sensible. Decir que "en su realidad efectiva" (*in seiner Wirklichkeit*) la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales no es *rechazar* manifiestamente la cuestión. Significa, en cambio, intentar *desplazar* radicalmente la manera en que se la comprendió hasta el momento, no sólo en lo que respecta al "hombre", sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la "esencia".

Los filósofos se hicieron una idea falsa de lo que es una esencia (y este error es tan... esencial en ellos que apenas puede imaginarse una filosofía sin él). En primer lugar, creyeron que la esencia es una *idea* o una abstracción (en una terminología diferente, hablaríamos también de un *concepto universal*), dentro de la cual pueden clasificarse, por orden de generalidad decreciente, las diferencias específicas y por último las diferencias individuales; y, en segundo lugar, que esta abstracción genérica está en cierto modo "alojada" (*inwohnend*) en los individuos del mismo género, sea como una cualidad que poseen y según la cual se los puede clasificar, sea incluso como una forma o un poder que les da existencia como otras tantas copias del mismo modelo.

Vemos entonces qué significa la extraña ecuación planteada por Marx. En el fondo, las palabras "conjunto", "relaciones" y "sociales" dicen lo mismo. Se trata de recusar a la vez las dos posiciones (llamadas *realista* y *nominalista*) entre las que se dividen tradicionalmente los filósofos: la que pretende que el género, o la esencia, precede a la existencia de los individuos, y la que quiere que los individuos sean la realidad primera, a partir de la cual se "abstraen" los universales. Puesto que, de manera pasmosa, ninguna de estas dos posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (ya se trate de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etcétera) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el "género". Lo definen porque lo constituyen en todo momento, en formas múltiples. Proporcionan por lo tanto el único contenido "efectivo" de la noción de esencia, aplicada al hombre (es decir, a los hombres).

No discutamos aquí si este punto de vista es absolutamente original, propio de Marx. Lo seguro es que entraña consecuencias a la vez en el campo de la discusión filosófica (en el nivel de lo que se llama la "ontología")[12] y en el de la política. Las palabras que utiliza Marx recusan *a la vez* el punto de vista individualista (primacía del individuo, y sobre todo ficción de una individualidad que podría definirse *por sí misma*, aisladamente, ya sea en términos de biología, psicología, comportamiento económico, etcétera) y el punto de vista organicista (que en nuestros días, y según el ejemplo de los anglosajones, también se denomina *holista*: primacía del *todo* y en especial de la sociedad, considerada como una unidad indivisible de la que los individuos no serían sino los miembros funcionales).[13] Por consiguiente, *ni* la "mónada" de Hobbes y Bentham, *ni* el "gran ser" de Auguste Comte. Es significativo que Marx (que hablaba francés casi tan habitualmente como alemán) haya buscado en este caso la palabra extranjera "*ensemble*", notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el "todo" o la totalidad.

Tal vez las cosas serían más claras en la forma (pero no en el fondo) si, a nuestro turno, agregáramos una palabra al texto, inventándola si fuera preciso, para caracterizar esta concepción de la *relación constitutiva*, que desplaza la cuestión de la esencia humana a la vez que le brinda una respuesta formal (y que contiene así en germen una problemática distinta de la del humanismo teórico). De hecho, la palabra existe, pero en pensadores del siglo XX (Kojève, Simondon, Lacan...): en efecto, se trata de pensar la humanidad como

[12] Término acuñado en el siglo XVIII para designar lo que Aristóteles había llamado "ciencia de los primeros principios y las primeras causas", y que identificaba con una reflexión sobre "el ser en tanto ser" (*on he on*), distinto del estudio de los *géneros de seres* particulares.

[13] *Cf.* Louis Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977 [traducción castellana: *Homo aequalis (génesis y apogeo de la ideología económica)*, Madrid, Taurus, 1982], para quien Marx, "pese a las apariencias [...] es esencialmente individualista". A partir de premisas diferentes, Jon Elster, uno de los principales representantes del "marxismo analítico", llega a una conclusión semejante (*Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985; traducción francesa, *Karl Marx, une interprétation analytique*, París, PUF, 1989); otro tanto hace Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*, y *Marx et le marché*, París, PUF, 1990.

una realidad *transindividual* y, en el límite, pensar la transindividualidad como tal. [14] No lo que está idealmente "en" cada individuo (como una forma o una sustancia) o lo que serviría para clasificarlo desde el exterior, sino lo que existe *entre los individuos*, a raíz de sus múltiples interacciones.

## Una ontología de la relación

Forzoso es reconocer que aquí se esboza una "ontología". Pero ésta sustituye la discusión sobre las relaciones del individuo y el género por un programa de investigación de esta multiplicidad de relaciones, que son otras tantas transiciones, transferencias o pasajes en los que se hace y se deshace el vínculo de los individuos con la comunidad y que, como respuesta, los constituye. En efecto, lo más llamativo en una perspectiva semejante es justamente que instaura una completa reciprocidad entre esos dos polos, que no pueden existir uno sin el otro y, por lo tanto, no son, cada uno por su lado, más que abstracciones, pero necesarios ambos para la idea de la relación o la vinculación (*Verhältnis*).

En este punto que puede parecer especulativo estamos, al contrario, lo más cerca posible de reencontrar, por un cortocircuito característico, la cuestión de la política. En efecto, las relaciones de que hablamos no sólo no son nada más que prácticas diferenciadas, acciones singulares de los individuos, ejercidas por unos sobre otros, sino que esta ontología transindividual implica por lo menos una resonancia con enunciados como la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (con frecuencia considerada muy erróneamente como un texto "individualista") y, más aún, con la práctica de los movimientos revolucionarios: una práctica que jamás *opone* la realización del individuo a los intereses de la comunidad, que ni siquiera los *separa*, sino que siempre procura realizarlos uno por el otro. Puesto que si bien es cierto que, en último análisis, sólo los individuos pueden ser portadores de derechos y formular reivindicaciones, la conquista de esos derechos o la liberación (e incluso la insurrección) son no menos necesariamente colectivas.

Se dirá sin duda que está formulación no describe un estado de cosas existente, y menos aún un sistema de instituciones,

[14] Véase en particular Gilbert Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, París, Aubier, 1989.

sino más bien un proceso (al menos tal como lo viven quienes toman parte en él). Pero eso es exactamente lo que quiere decir Marx. Y en esas condiciones se comprende que la sexta tesis, que identifica la esencia humana con "el conjunto de las relaciones sociales", y la tercera, la octava o la undécima, que ajustan todo el pensamiento a la práctica revolucionaria y el cambio, digan en realidad fundamentalmente lo mismo. Atrevámonos a decirlo, entonces: las relaciones sociales aquí mencionadas no son otra cosa que una incesante transformación, una "revolución permanente" (es indudable que la expresión no fue inventada por Marx, pero cumplirá un papel decisivo en su pensamiento más o menos hasta 1850). Para el Marx de marzo de 1845, no basta con decir con Hegel que "lo real es racional" y que lo racional se realiza necesariamente: hay que decir que lo único real y racional es la revolución.

## La objeción de Stirner

¿Qué más pedir? Antes dije, no obstante, que Marx no podía quedarse ahí: eso es lo que hay que comprender ahora. No lo lograríamos si nos conformáramos con mostrar que al sustituir el sujeto por la práctica se genera un círculo, una dificultad lógica, o que la noción de esencia corre el riesgo de verse en situación de desequilibrio, entre la crítica interna de la ontología tradicional y su disolución en la multiplicidad de las investigaciones concretas sobre las relaciones sociales. *La ideología alemana*, sin duda, es en su inspiración un texto muy cercano a las *Tesis sobre Feuerbach*, no obstante lo cual habla ya otro lenguaje. Las razones formales que acabamos de mencionar no bastan para explicarlo.

Creo que hay una razón muy precisa y coyuntural para ello, pero que sirvió para revelar una dificultad de fondo. Algunos historiadores del pensamiento de Marx (en particular Auguste Cornu) lo vieron con claridad, pero muchos lo ignoraron o subestimaron, especialmente porque en general sólo se lee la *primera parte* del texto ("I. Feuerbach"), que una larga tradición nos acostumbró a comprender como una exposición autónoma del "materialismo histórico", cuando en realidad se trata en esencia de una respuesta, y de una respuesta a menudo trabajosa (como lo habrá experimentado a su propia costa cualquier lector) al desafío de otro teórico. Ese teórico, cuya fuerza sería hora de apreciar, es Max Stirner (seudónimo

de Caspar Schmidt), autor de *El único y su propiedad*, publicado a fines de 1844;[15] pero recién fue algunos meses más tarde, inmediatamente después de la redacción de las *Tesis...*, cuando Marx, ante la insistencia de Engels, empezó a romperse las narices con *El único...*

¿Quién es Stirner, entonces, desde el punto de vista teórico? En primer lugar, un anarquista, defensor de la autonomía de la sociedad, compuesta por individuos singulares, "propietarios" de su cuerpo, sus necesidades y sus ideas, frente al Estado moderno, en el cual se concentra a su juicio toda la dominación y que hizo suyos los atributos *sagrados* del poder elaborados por la teología política de la Edad Media. Pero Stirner es sobre todo un *nominalista* radical: nos referimos con ello a que para él toda "generalidad", todo "concepto universal", es una *ficción* forjada por las instituciones para "dominar" (mediante su organización, clasificación, simplificación o mera nominación) la única realidad natural, a saber, la multiplicidad de los individuos, cada uno de los cuales es "único en su género" (de allí el juego de palabras esencial de Stirner, que por otra parte tiene una larga ascendencia: lo *propio* de cada uno es *su propiedad*).

Hace un momento vimos que Marx está elaborando una noción de la relación social que, al menos en principio, pone en tela de juicio tanto el nominalismo como el esencialismo. Pero la crítica de Stirner es temible para él, porque no se conforma con apuntar a los "géneros" metafísicos tradicionales (todos más o menos teológicos: el Ser, la Sustancia, la Idea, la Razón, el Bien...), sino que engloba *todas* las nociones universales, sin excepción, con lo que anticipa ciertos planteamientos de Nietzsche y de lo que hoy llamamos posmodernismo. Stirner no necesita ninguna creencia, ninguna Idea, ningún "gran relato": ni el de Dios ni el del Hombre, ni el de la Iglesia ni el del Estado, pero tampoco el de la Revolución. En efecto, para él no hay diferencia lógica entre *la cristiandad, la humanidad, el pueblo, la sociedad, la nación* o *el proletariado*, así como no la hay entre *los derechos del hombre* y *el comunismo*: todas estas nociones universales son efectivamente abstracciones, lo cual, desde el punto de vista de Stirner, quiere decir ficciones. Y la utilidad de éstas consiste en sustituir a los individuos y sus pensamientos: por eso el libro de Stirner no

[15] Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, traducción de Robert L. Reclaire, París, Stock Plus, 1972.

dejará de dar pábulo a las críticas de izquierda o de derecha que explican que los hombres no ganan nada cambiando el culto de la humanidad abstracta por el de la revolución o la práctica revolucionaria, igualmente abstracta, y que tal vez corran con ello el riesgo de una dominación aún más perversa.

No hay duda de que Marx y Engels no pudieron eludir esta objeción. Puesto que pretendían ser *a la vez* críticos del idealismo, del esencialismo de los filósofos *y* de los comunistas (más precisamente, de los comunistas *humanistas*). Hemos visto que esta doble perspectiva estaba en el meollo de la categoría que Marx acababa de descubrir como la "solución" de los enigmas de la filosofía: la práctica revolucionaria. ¿Cómo respondió entonces a ese desafío? Transformando su noción simbólica de la "praxis" en un concepto histórico y sociológico de la *producción* y planteando una cuestión sin precedentes en filosofía (aun cuando la palabra no fuera absolutamente nueva): la de la *ideología*.

## La ideología alemana

Desde luego, estos dos movimientos están estrechamente unidos. Uno presupone constantemente el otro, y en esto radica la coherencia intelectual de *La ideología alemana*, a despecho de su redacción inconclusa y desequilibrada (el capítulo III sobre Stirner, "San Max", ocupa por sí solo casi dos tercios de la obra y consiste en buena medida en una justa verbal con la argumentación típicamente "irónica" de *El único y su propiedad*, cuyo resultado, desde el punto de vista estrictamente retórico, es bastante incierto).[16] La obra se organiza en su totalidad alrededor de la noción de producción, tomada aquí en un sentido general, para designar cualquier actividad humana de formación y transformación de la natu-

[16] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, trad. fr. présentée et annotée par G. Badia, París, Éditions Sociales, 1976 [traducción castellana: *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones 62, 1969]. En la edición de Maximilien Rubel, subtitulada "Conception matérialiste du monde", en K. Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, París, Gallimard, 1982, col. "Bibliothèque de la Pléiade", se suprimieron pasajes atribuibles a Engels, así como los considerados por el editor como "ajenos al tema central" (¡lo que reduce el texto de 550 a 275 páginas!).

raleza. No es exagerado decir que después de la "ontología de la praxis" anunciada en las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* expone una "ontología de la producción", puesto que, como nos lo dice el mismo Marx, la producción forma *el ser del hombre* (*Sein*, al que opondrá su conciencia: *Bewusstsein*, literalmente "ser consciente"). Más exactamente, la producción de sus propios medios de existencia, actividad a la vez personal y colectiva (transindividual), lo transforma al mismo tiempo que transforma irreversiblemente la naturaleza, para constituir de tal modo la "historia".

Pero Marx mostrará recíprocamente que la ideología misma es producida, antes de erigirse en una estructura autónoma de producción (cuyos "productos" son las ideas, la conciencia colectiva: es el objeto de la teoría del trabajo intelectual). La crítica de la ideología es el elemento previo necesario para un conocimiento del ser social como desarrollo de la producción: desde sus formas inmediatas, ligadas a la subsistencia de los individuos, hasta sus formas más mediatas, que sólo cumplen un papel indirecto en la reproducción de la vida humana. Para tener acceso a ese hilo conductor de toda la historia no basta con contemplar los hechos, hay que realizar una crítica de la ideología dominante, porque ésta es a la vez una inversión de lo real y una autonomización de los "productos intelectuales", en la que se pierde la huella del origen real de las ideas y que niega la existencia misma de ese origen.

He aquí por qué yo hablaba de presuposición recíproca. Pero al mismo tiempo la objeción de Stirner puede rechazarse: puesto que ya no se trata de *denunciar* la abstracción de los "universales", las "generalidades", las "idealidades", y mostrar que sustituyen a los individuos reales; resulta posible, en cambio, *estudiar* su génesis, su producción por esos individuos, en función de las condiciones colectivas o sociales en las que piensan y se relacionan unos con otros. Y a causa de ello, en lugar de girar indefinidamente en el todo o nada (aceptar o rechazar todas las abstracciones en bloque), se dispone de un criterio que permite discernir las abstracciones que representan un conocimiento real de las que no tienen más que una función de desconocimiento y mistificación. Más aún: discernir las circunstancias en las que el uso de abstracciones es o no mistificador. El nihilismo inherente a la posición de Stirner resulta así conjurado en su principio, sin que pese a ello se ponga en entredicho la necesidad de una crítica radical de las ideas dominantes. Muy por el contrario.

La exposición de *La ideología alemana* se presenta entonces como una génesis a la vez lógica e histórica de las formas sociales, cuyo hilo conductor es el desarrollo de la división del trabajo. Toda nueva etapa de esta división caracteriza cierto *modo* de producción e intercambio. De allí una periodización que, desde luego, debe hacernos pensar intensamente en la filosofía hegeliana de la historia. En efecto, más que de un mero relato de las etapas de la historia universal, se trata (como en Hegel) de los momentos típicos del proceso por el cual *la historia se universaliza*, se convierte en una historia de la humanidad. No obstante, el contenido de la exposición está en las antípodas del *espíritu objetivo* hegeliano. Puesto que esa universalización no consiste en la formación de un Estado de derecho que extiende racionalmente sus poderes a toda la sociedad y que, a cambio, "totaliza" sus actividades. Marx, al contrario, considerará dicha universalidad jurídico estatal como la *inversión ideológica* por excelencia de las relaciones sociales. Se trata más bien del hecho de que la historia se ha convertido en la interacción, la interdependencia de *todos* los individuos y todos los grupos pertenecientes a la humanidad.

La erudición de Marx, ya grande en esta época, se moviliza para demostrar que la contrapartida de la división del trabajo es la evolución de las formas de propiedad (desde la propiedad comunitaria o estatutaria hasta la propiedad privada formalmente accesible a todos). Cada modo de producción implica una forma histórica de la apropiación y la propiedad, que es simplemente su otra cara. Y por consiguiente, la división del trabajo es el principio mismo de constitución y disolución de los grupos sociales, cada vez más grandes y cada vez menos "naturales", desde las comunidades primitivas hasta las clases, pasando por los diferentes estatutos, corporaciones, órdenes o estados (*Stände*)... Cada uno de estos grupos, "dominante" o "dominado", debe comprenderse, en suma, como una realidad de doble faz, contradictoria: a la vez como una forma de universalización relativa y como una forma de limitación o particularización de las relaciones humanas. Así, pues, su secuencia no es otra cosa que el gran proceso de negación de la particularidad y del particularismo, pero a través de la experiencia y la realización total de sus formas.

El punto de partida del desarrollo era la actividad produc-

tiva de los hombres enfrentados con la naturaleza: es lo que Marx denomina el *supuesto previo real* (*wirkliche Voraussetzung*), sobre él que insiste largamente, contra las ilusiones de una filosofía "sin supuestos previos". En cuanto al punto de llegada, es la sociedad "civil burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*), fundada sobre las diferentes formas de comercio (*Verkehr*, que también podría traducirse como comunicación) entre propietarios privados que compiten mutuamente. O, mejor, el punto de llegada es la contradicción que oculta una sociedad semejante. Puesto que la individualidad planteada como un absoluto equivale en la práctica, para las *masas*, a una precariedad o "contingencia" absoluta de las condiciones de existencia, así como la propiedad (de sí mismo, de los objetos) equivale en ellas a una desposesión generalizada.

Una de las grandes tesis de *La ideología alemana*, directamente procedente de la tradición liberal pero vuelta contra ella, es la que sostiene que la sociedad "burguesa" se constituye irreversiblemente a partir del momento en que las diferencias de clase se imponen a todas las demás y prácticamente las borran. El Estado mismo, por hipertrofiado que parezca, ya no es más que una de sus funciones. En ese momento alcanza su mayor agudeza la contradicción entre particularidad y universalidad, cultura y embrutecimiento, apertura y exclusión, así como se vuelve explosiva la existente entre la riqueza y la pobreza, la circulación universal de los bienes y la restricción de su acceso, la productividad aparentemente ilimitada del trabajo y el encierro del trabajador en una especialidad estrecha... Por miserable que sea, cada individuo se convierte virtualmente en un representante del género humano, y la función de cada grupo se define a escala mundial. La historia está entonces a punto de salir de su propia "prehistoria".

En efecto, toda la argumentación de *La ideología alemana* tiende a demostrar que, como tal, esta situación es insostenible, pero que, por el desarrollo de su propia lógica, contiene las premisas de una *inversión* (*Umwälzung*) que equivaldría nada menos que a la sustitución de la sociedad civil burguesa por el comunismo. Así, pues, el pasaje a éste es *inminente* desde el momento en que se desarrollan por completo las formas y las contradicciones de aquélla. En efecto, la sociedad en que los intercambios se han tornado universales es también una sociedad en la cual "las fuerzas productivas se desarrollaron hasta la fase de la totalidad". De un extremo al otro de la historia, las "fuerzas productivas" sociales, que se

expresan en todos los ámbitos, desde la técnica hasta la ciencia y el arte, nunca son sino las de los múltiples individuos. Pero en lo sucesivo son inoperantes como fuerzas de individuos *aislados*, y sólo pueden constituirse y ejercerse en una red virtualmente infinita de interacciones entre los hombres. La "resolución" de la contradicción no puede consistir en un *retorno* a formas más "limitadas" de la actividad y la vida humanas, sino únicamente en un dominio colectivo de la "totalidad de las fuerzas productivas".

*El proletariado, clase universal*

Todo esto puede decirse además de otra manera: *el proletariado constituye la clase universal* de la historia, idea que en ninguna parte de la obra de Marx encuentra una expresión más articulada y completa que aquí. La inminencia de la transformación revolucionaria y del comunismo se basa, en efecto, en esta perfecta coincidencia, en un mismo presente, de la universalización de los intercambios y –frente a la clase burguesa que elevó el interés particular como tal a la universalidad– de una "clase" que, al contrario, no tiene *ningún* interés particular que defender. Privado tanto de cualquier estatus como de cualquier propiedad, y por lo tanto de toda "cualidad particular" (*Eigenschaft*), el proletario los posee virtualmente todos. Como en la práctica ya no existe por sí mismo, existe virtualmente por todos los otros hombres. Señalemos que en alemán "sin propiedad" se dice *eigentumslos*. A pesar de los sarcasmos dirigidos por Marx a Stirner, es imposible no escuchar aquí el mismo juego de palabras del que este último había hecho uso y abuso: pero vuelto en sentido opuesto, *contra* la "propiedad privada". "Sólo los proletarios de la época actual, enteramente excluidos de cualquier manifestación de sí mismos, están en condiciones de lograr una manifestación de sí mismos total y ya no limitada, consistente en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas y el desarrollo de la totalidad de las facultades que ello implica."[17] La universalidad negativa se convierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de individualidad en desarrollo "multilateral" de los individuos, cada uno de los cuales es una multiplicidad única de relaciones humanas.

[17] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, pp. 71-72.

Así, pues, una reapropiación semejante sólo puede producirse *para cada uno* si se produce simultáneamente *para todos*. "Los intercambios universales modernos sólo pueden subordinarse a los individuos cuando se subordinan a todos." Por eso la revolución no es comunista únicamente en su resultado, sino también en su forma. ¿Se dirá que debe significar inevitablemente una disminución de la libertad de los individuos? Al contrario, es la verdadera liberación. Puesto que la sociedad civil burguesa destruye la libertad en el momento mismo en que la proclama como principio. Mientras que en el comunismo, que es su inversión, se vuelve efectiva, porque responde a una necesidad intrínseca, cuyas condiciones creó esa misma sociedad. "En lugar de la antigua sociedad civil burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase –anuncia el *Manifiesto...*–, surge una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es el libre desarrollo de todos."

La tesis del proletariado como "clase universal" condensa así los argumentos que permiten a Marx presentar la condición obrera o, mejor, la condición del trabajador asalariado, como la culminación de todo el proceso de división del trabajo, la "descomposición" de la sociedad civil.[18] También le permite leer en el presente, como en un libro abierto, la inminencia de la revolución comunista. El "partido" del mismo nombre, cuyo *Manifiesto* redacta entonces con Engels, no será un partido "distinto", no tendrá "intereses que [lo] separen del conjunto del proletariado", no establecerá "principios particulares": pero será nada menos que ese movimiento real llegado a la madurez, convertido en *manifiesto* para sí mismo y para la sociedad en su totalidad.

## La unidad de la práctica

Al mismo tiempo también se esboza aquí una teoría que, si bien se prohíbe enérgicamente ser una filosofía, representa no obstante una nueva partida en la filosofía. *Marx salió de la "salida"*. Pero no volvió simplemente a la casa... Podemos hacerlo comprender si evocamos una muy vieja apuesta del pensamiento dialéctico. Lo dije antes: si la noción de *praxis* o

[18] "Una clase cuyos intereses son los mismos en todas las naciones y para la cual la nacionalidad ya está abolida, una clase que se ha desembarazado realmente del mundo antiguo y al mismo tiempo se opone a él" (*ibid.*, p. 59).

práctica revolucionaria declaraba, con una claridad sin igual, que la "transformación del mundo" había desahuciado toda filosofía esencialista, no por ello era menos susceptible, paradójicamente, de presentarse como otro nombre de la esencia humana. Esta tensión se acentúa con la *producción*, tal como ahora la analiza Marx. No sólo porque tiene toda una historia empírica (que obligará al filósofo a hacerse economista, historiador, tecnólogo, etnólogo...), sino sobre todo porque Marx suprimió uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la *praxis* y la *poiesis*.

Desde la filosofía griega (que hacía de ella el privilegio de los "ciudadanos", es decir, de los amos), la *praxis* es la acción "libre", en la cual el hombre no realiza ni transforma otra cosa que a sí mismo, al procurar alcanzar su propia perfección. En cuanto a la *poiesis* (del verbo *poiein*: hacer/fabricar), que los griegos consideraban como fundamentalmente servil, es la acción "necesaria", sometida a todas las coacciones de la relación con la naturaleza, con las condiciones materiales. La perfección que busca no es la del hombre, sino la de las cosas, los productos de uso.

Éste es entonces el fondo del materialismo de Marx en *La ideología alemana* (que es efectivamente un *nuevo* materialismo): no una simple inversión de la jerarquía, un "obrerismo teórico", por así decirlo (como se lo reprocharán Hannah Arendt y otros),[19] vale decir, una primacía acordada a la *poiesis* sobre la *praxis* en razón de su relación directa con la materia, sino la identificación de ambas, la tesis revolucionaria según la cual la *praxis* pasa constantemente a la *poiesis* y a la inversa. Nunca hay libertad efectiva que no sea también una transformación material, que no se inscriba históricamente en la *exterioridad*, pero jamás, tampoco, hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo, como si los hombres pudieran cambiar sus condiciones de existencia y conservaran al mismo tiempo una "esencia" invariante.

Ahora bien, una tesis semejante no puede dejar de tener efecto sobre el tercer término del tríptico clásico: la *theôria* o

[19] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), traducido del inglés por G. Fradier, prefacio de Paul Ricœur, París, Calmann-Lévy, 1961 [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993]. *Cf.* un comentario de André Tosel, "Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes?", en *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukacs*, París, Université de Besançon/Diffusion Les Belles Lettres, 1991.

"teoría" (en la cual toda la tradición filosófica sigue entendiendo el sentido etimológico de contemplación). Las *Tesis sobre Feuerbach* habían rechazado toda contemplación e identificado el criterio de la verdad con la práctica (segunda tesis). Como contrapartida a la ecuación "práctica = producción" ahora establecida, *La ideología alemana* da un paso decisivo al costado: identifica la *theôria* con una "producción de conciencia". Más exactamente, con *uno de los términos* de la contradicción histórica a la que da lugar la producción de conciencia. Ese término es precisamente la ideología, *segunda* innovación de Marx en 1845, mediante la cual proponía en cierto modo a la filosofía que se mirara en el espejo de la práctica. ¿Pero podía aquélla reconocerse en ésta?

# 3
# IDEOLOGÍA O FETICHISMO: EL PODER Y LA SUJECIÓN

En este capítulo tenemos, de nuevo, varias cosas que hacer. Por una parte, retomar la discusión de las tesis propuestas por Marx en *La ideología alemana,* a fin de explicitar el vínculo establecido entre una concepción de la historia fundada sobre la *producción* y un análisis del efecto de *dominación* ideológica en el elemento de la conciencia.

Pero, por otra parte –dado que nada es sencillo–, tenemos que comprender lo que está en juego en una extraña vacilación del concepto de ideología. Contrariamente a lo que imagina un lector de nuestros días, para quien esta noción se ha hecho corriente (al mismo tiempo, por lo demás, que sus usos se dispersaron en todos los sentidos...) y que probablemente supondría que una vez inventada se desarrolló sin discontinuidades, las cosas no sucedieron en absoluto así. Aunque no dejó de describir y criticar las "ideologías" particulares, Marx, luego de 1846 y en todo caso después de 1852, nunca más empleó ese término (que Engels exhumaría 25 años más tarde, en las obras que marcaron su propia entrada en escena en la historia del marxismo: *El anti-Dühring*, de 1878, y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* de 1888). De todos modos, eso no significa decir lisa y llanamente que los problemas descubiertos con el nombre de ideología desaparecieron: reaparecerían con la denominación de *fetichismo,* ilustrado por una célebre elaboración de *El Capital.* Ahora bien, no se trata de una mera variante terminológica, sino de una verdadera alternativa teórica, cuyas apuestas filosóficas son innegables. Así, pues, al mismo tiempo que exploramos la problemática de la ideología será preciso que tratemos de comprender qué razones empujaron a Marx a sustituirla al menos parcialmente por otra.

Es notorio que la filosofía no perdona a Marx la *ideología*. No deja de mostrar que es un concepto mal construido, que no tiene significación unívoca y pone a Marx en contradicción consigo mismo (lo cual no es difícil: ¡basta con colocar lado a lado su condena sin apelación de las ilusiones y especulaciones de la conciencia burguesa, pronunciada en nombre de la ciencia de la historia, y la monstruosa capa de ideología que se levantó sobre los nombres del proletariado, el comunismo y el marxismo!). Sin embargo, vuelve a él sin cesar: como si, por el mero hecho de haber introducido ese nombre, Marx le hubiera planteado el problema que ella debe dominar para seguir siendo filosofía.[1]

Más adelante volveré a este punto. Por el momento, tratemos de mostrar cómo se construyó la problemática de la ideología en Marx. Ahora bien, la exposición de *La ideología alemana*, como ya lo señalé, no sólo es bastante enredada, sino engañosa en este aspecto. Invierte el orden en que fue redactado el texto, relega la parte polémica a un segundo tiempo y propone, para comenzar, el desarrollo genético cuyo hilo conductor es la historia de la división del trabajo. Parece entonces que el concepto de ideología proviene efectivamente de una derivación de la "superestructura" (la expresión se emplea al menos una vez) a partir de la "base" constituida por la "vida real", la producción. Lo esencial sería una teoría de la conciencia social (*Bewusstsein*). Se trataría de comprender cómo puede ésta seguir siendo dependiente del ser social (*Sein*) y al mismo tiempo autonomizarse cada vez más con respecto a él, hasta hacer surgir un "mundo" irreal, *fantástico*, vale decir, dotado de una aparente autonomía, que sustituye la historia real. De allí una diferencia constitutiva entre la conciencia y la realidad, que un nuevo desarrollo histórico, al invertir el precedente, finalmente reabsorbería, para reinte-

[1] Como es sabido, Marx no es el inventor de la palabra *ideología*, creada por... los ideólogos (Destutt de Tracy, cuyos *Éléments d'idéologie* aparecieron entre 1804 y 1815). Ni siquiera es el inventor de la inversión de su uso del positivo al negativo, a veces atribuida a Napoleón. Para un examen detallado del problema, remitimos a Patrick Quantin, *Les Origines de l'idéologie*, París, Economica, 1987. Más allá de las fuentes inmediatas, el término tiene toda una genealogía filosófica que, a través de Locke y Bacon, nos conduce a dos fuentes antiguas opuestas entre sí: las "formas" *(eide)* platónicas y los "simulacros" *(eidôla)* de la filosofía epicúrea.

grar la conciencia a la vida. En esencia, sería por lo tanto una teoría del desconocimiento o la ilusión, el reverso de una teoría del conocimiento.

Pero si se puede, con Marx, intentar describir así el "ser" de la conciencia ideológica (y no sería muy difícil, entonces, encontrar muchos precedentes filosóficos a una descripción semejante, de lo que se deduce la tentación de utilizarlos para enriquecerla y eliminar sus dificultades), no se pueden comprender de esta manera los objetivos que él perseguía. Tampoco se dará razón de las particularidades de su deducción, de las funciones complementarias (epistemológicas, políticas) que le incorpora en su camino.

Es preciso, por lo tanto, remontarse un poco más acá de la redacción que se nos propone. Vemos entonces que la problemática de la ideología surge en el punto de encuentro de dos cuestiones distintas, una y otra insistentes en las obras de los años previos. Por un lado, el *poder de las ideas*: poder real pero paradójico, porque no proviene de sí mismas, sino exclusivamente de las fuerzas y circunstancias de que pueden *apoderarse*.[2] Por el otro, la *abstracción*, es decir, como hemos visto, la filosofía (pero que hay que entender en sentido amplio, incluyendo en ella todo el discurso liberal, el "racionalismo" o el "pensamiento crítico" que se desarrollan ahora en el nuevo espacio de la opinión pública, del que contribuyen a excluir a las fuerzas reales del pueblo y la democracia, al mismo tiempo que pretenden representarlos).

Quien apresura la combinación de estos dos temas es Stirner, en razón de su insistencia en la función de dominación que cumplen las ideas generales. Stirner lleva al extremo la tesis del idealismo: la de la omnipotencia de las ideas, que "dirigen el mundo". Pero invierte el juicio de valor que implicaba. En cuanto representaciones de lo *sagrado*, las ideas no liberan, oprimen a los individuos. Así, Stirner lleva al colmo la negación de las potestades reales (políticas, sociales), pero

[2] "Sin lugar a dudas, el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas: la fuerza material debe ser derribada por una fuerza material, pero también la teoría se transforma en fuerza material cuando se apodera de las masas." *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, aparecida en 1843 en los *Annales franco-allemandes* publicados en París por Marx y Ruge (*cf.* K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, traducción e introducción de A. Baraquin, París, Éditions Sociales, 1975, p. 205 [traducción castellana: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Buenos Aires, Claridad, 1946]).

obliga a analizar por sí mismo el nudo de las ideas y el poder. Marx aportará por primera vez en la historia de la filosofía una respuesta en términos de *clases* a esta cuestión: no en términos de "conciencia de clase" (expresión que nunca aparece), sino al hacer que las clases existan en el doble plano de la división del trabajo y la conciencia, y por lo tanto al hacer *también* de la división de la sociedad en clases una condición o una estructura del pensamiento.

*La ideología dominante*

Así, pues, lo que debe estar en el centro de la discusión es sin duda el tema de la dominación. Marx no hace una teoría de la constitución de las ideologías como discurso, como sistemas de representaciones particulares o generales, para plantearse sólo *a posteriori* la cuestión de la dominación: ésta ya está incluida desde siempre en la elaboración del concepto. En cambio, plantea como un tope insoslayable que

> los pensamientos de la clase dominante también son, en todas las épocas, los pensamientos dominantes; en otras palabras, que la potencia *material* dominante de la sociedad es también la potencia *espiritual* dominante. La clase que dispone de los medios de producción material cuenta, al mismo tiempo, con los medios de producción intelectual, de manera que, si juntamos una cosa y la otra, los pensamientos de aquellos a quienes se niegan los medios de producción intelectual están sometidos a la vez a esa clase dominante. Los pensamientos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son esas relaciones materiales captadas en la forma de ideas y, por lo tanto, la expresión de las relaciones que hacen que una clase sea dominante; en otras palabras, las ideas de su dominación. Los individuos que constituyen la clase dominante poseen igualmente, entre otras cosas, una conciencia, y en consecuencia piensan.[3]

Vamos a ver que lo que piensan es esencialmente la forma de lo universal. En la misma proposición se mezclan así un argumento fenomenológico ("la expresión ideal", "las ideas de su dominación") y un argumento puramente sociológico (los "medios de producción" materiales e intelectuales están en las mismas manos). Ésa es precisamente, no la solución de Marx

[3] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 44.

al problema de la dominación, sino su reformulación del problema mismo.

Sería instructivo confrontar esta problemática (que juega sistemáticamente con el doble sentido de la palabra "dominar": ejercer un poder y "reinar", extenderse universalmente, más sensible aún en el alemán *herrschend*) con los usos hoy corrientes de la palabra ideología, ya sean o no de inspiración marxista. Veríamos que éstos caen tendencialmente a una y otra parte de una línea de separación clásica entre lo *teórico* (problemática del error y la ilusión, e inclusive de lo "impensado" de una teoría científica) y lo *práctico* (problemática del consenso, del modo de pensamiento o del sistema de valores que "cimienta" la cohesión de un grupo o un movimiento social, o que "legitima" un poder de hecho), en tanto que Marx había procurado remontarse más acá de esta distinción metafísica. De allí la dificultad siempre presente cuando se trata de hablar de ideología sin implicar, o bien un dogmatismo positivista (la ideología es *lo otro de la ciencia*), o bien un relativismo historicista (todo pensamiento es "ideológico" en la medida en que expresa la identidad de un grupo). Marx, por su parte, buscaba más bien producir un efecto de división crítica en el uso mismo del concepto de "verdad", al relacionar todo enunciado, toda categoría, con las condiciones y apuestas histórico políticas de su elaboración. Pero ésa es también la prueba de lo extremadamente difícil que resulta sostener efectivamente una posición semejante, sobre todo por medio de categorías como "ser", "vida real" o "abstracción".

## Autonomía y limitación de la conciencia

Podemos entonces volvernos hacia la génesis o constitución marxiana de la conciencia. Se trata de un verdadero mecanismo de ilusión: Marx hace suyo un sistema de metáforas de ascendencia lejanamente platónica (la "inversión de lo real" en la caverna o en la cámara óptica, *camera obscura*).[4] Pero lo hace a fin de escapar, en el campo político, a dos ideas insistentes: la de la *ignorancia* de las masas o la debilidad inscripta en la naturaleza humana (que le haría inaccesible la verdad) y la del *adoctrinamiento* (que traduciría una manipu-

[4] Véase el libro de Sarah Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, París, Éditions Galilée, 1973.

lación deliberada y por lo tanto una "omnipotencia" de los poderosos), una y otra abundantemente puestas en juego por la filosofía de las Luces con respecto a las ideas religiosas y su función de legitimación de los regímenes despóticos.

Marx encontró (o propuso) otra vía al ampliar al máximo de sus posibilidades el esquema de la división del trabajo, a fin de que explicara sucesivamente la *diferencia* entre "vida" y "conciencia", la *contradicción* entre los "intereses particulares" y los "intereses generales" y, por último, el *redoblamiento* de esa contradicción en la introducción de un mecanismo autónomo, aunque indirecto, de poder (la división del trabajo manual e intelectual, sobre la que insistiré dentro de un momento). Al término de esta construcción, el mecanismo "ideológico", que puede leerse igualmente como un proceso social y como un proceso de pensamiento, se manifestará como una asombrosa transformación de la impotencia en dominación: la abstracción de la conciencia, que traduce su incapacidad de actuar en la realidad (la pérdida de su "inmanencia"), se convierte en la fuente de un poder justamente porque está "autonomizada". A fin de cuentas, también es eso lo que permitirá identificar la inversión revolucionaria de la división del trabajo con el *fin de la ideología*.

Pero para ello hay que combinar, en un equilibrio teóricamente inestable, ideas de diferentes procedencias. Marx recurrió a la antigua idea de la alienación, en la forma que le había dado Feuerbach (y con la cual, en rigor de verdad, nunca terminaría de "arreglar cuentas"), es decir, la escisión de la existencia real, seguida de la proyección y autonomización de un "reflejo fantástico", a veces comparado con las criaturas imaginarias de la teología, a veces con los espectros de la magia negra. También apeló a la nueva idea de la individualidad como relación o como función de la relación social que no deja de transformarse en la historia, cuyo nacimiento (o renacimiento) acabamos de seguir, entre las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. Si combinamos ambas, obtenemos esta definición formal del proceso ideológico: es la *existencia alienada de la relación* entre los individuos (que, como hemos visto, Marx designa globalmente con la palabra "comercio", *Verkehr*, para captar a la vez su cara "productiva" y su cara "comunicativa").[5] En cierto sentido, todo está dicho,

[5] Si nos atreviéramos a plagiar a Habermas, diríamos que, para el Marx de *La ideología alemana*, la conciencia es de entrada, manifiestamente, una "acción comunicativa". Lo vemos en la descripción que propone de las

pero se puede detallar, vale decir, "contar" cómo debe haber pasado la cosa en la historia: y eso es lo que hace Marx al exponer (al menos en su principio) la sucesión de las formas de conciencia correspondientes a las etapas de la propiedad y el Estado.

*La universalidad ficticia*

Así, desde el comienzo de la historia hay una dualidad o una tensión del pensamiento y la división del trabajo (en lenguaje filosófico, hablaríamos del polo de la "interioridad" y el de la "exterioridad"). Uno es simplemente el reverso del otro, su reflexión por los individuos. Por eso *los límites de la comunicación entre los individuos* (lo que podríamos llamar su universo práctico) *son también los de su universo intelectual*. Antes de ser una cuestión de intereses, es una cuestión de situación, o de horizonte para la existencia. Repitamos que Marx no hizo aquí una teoría de la "conciencia de clase", en el sentido de un sistema de ideas que, conscientemente o no, expresara las "metas" de tal o cual clase. Elaboró más bien una teoría del carácter de clase de la conciencia, es decir, de los límites de su horizonte intelectual que reflejan o reproducen los límites a la comunicación impuestos por las divisiones de la sociedad en clases (o en naciones, etcétera). El fondo de la explicación es el obstáculo a la universalidad, inscripto en las condiciones de la vida material, más allá de las cuales no es posible pensar sino como imaginación. Advertimos ya que cuanto más se amplíen esas condiciones, más coincidirá el horizonte de la actividad de los hombres (o de sus *intercambios*) con la totalidad del mundo y más crecerá la contradicción entre lo imaginario y lo real. La conciencia ideológica es en primer lugar el sueño de una universalidad imposible. Y

---

relaciones entre la conciencia y el lenguaje: "El lenguaje *es* la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres, y por lo tanto existente igualmente sólo para mí y, como ella, no aparece más que con la necesidad, la exigencia del comercio con otros hombres" (*L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 28). Pero esta acción no está sometida *a priori* a ninguna *norma* lógica o moral. En cambio, *sigue siendo* indisociable de una teleología o finalidad interna, que expresa la identidad de las nociones de "vida", "producción", "trabajo" e "historia". *Cf.* Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, traducción francesa de Jean-Marc Ferry, 2 volúmenes, París, Fayard, 1987 [traducción castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1981; II, Buenos Aires, Taurus, 1990].

vemos que el proletariado mismo ocupará una situación límite, no tanto frente a la ideología como en su borde, en el punto en que, al no tener ya exterior, ésta se transforma en conciencia histórica real. Frente a la universalidad efectiva, la universalidad ficticia o abstracta no puede sino anonadarse.

¿Por qué deberíamos entonces identificar la ideología con las generalidades y abstracciones de la conciencia? ¿Por qué no hacer de ella, al contrario, una conciencia irremediablemente *particular*? Marx da en esencia dos razones para hacer comprender cómo una particularidad profesional, nacional o social se idealiza en la forma de la universalidad (y, recíprocamente, por qué todo universal "abstracto", todo ideal, es la sublimación de un interés particular). De hecho, ambas se juntan, pero la segunda es mucho más original que la primera.

La primera razón, de ascendencia rousseauniana, es que no hay división histórica del trabajo sin instituciones, y en particular sin un *Estado* (más adelante se dirá sin un *aparato*). El Estado es un fabricante de abstracciones, en razón de la ficción unitaria (o de *consenso*) que tiene por misión imponer a la sociedad. La universalización de la particularidad es la contrapartida de la constitución del Estado, comunidad ficticia cuyo poder de abstracción compensa la falta real de comunidad en las relaciones entre los individuos.

> Al ser el Estado, por lo tanto, la forma mediante la cual los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se resume toda la sociedad civil de una época, se deduce que todas las instituciones comunes pasan por el Estado y reciben una forma política. De allí la ilusión de que la ley descansa sobre la voluntad y, lo que es más, sobre una voluntad *libre*, separada de su base concreta.[6]

Pero la gran idea complementaria, agregada por Marx a su exposición, es la *división del trabajo manual e intelectual*. En cierto modo, se la importa en la descripción de la comunicación alienada, y transforma lo que no era de hecho más que una virtualidad de dominación en una dominación efectiva. Y por consiguiente cambia la teoría de la conciencia, para arrancarla a toda psicología (incluso a una psicología social) y hacer de ella una cuestión de antropología política.

[6] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 74.

Más que de "división del trabajo manual e intelectual", yo preferiría hablar de *diferencia intelectual* en general: dado que se trata a la vez de la oposición entre varios tipos de trabajo –Marx menciona el comercio, la contabilidad, la dirección y la ejecución– y de la oposición entre trabajo y no trabajo, actividades "libres" o gratuitas en general, convertidas en el privilegio y la especialidad de algunos (en el comunismo, serán accesibles a todos; y en términos más generales, el comunismo es impensable sin la supresión de esta división: el tema volverá a ser central en 1875, en la *Crítica del programa de Gotha*; es uno de los escasos elementos verdaderamente utópicos, acompañado por consideraciones sobre la educación del futuro, que desempeña un papel explícito en Marx).[7] Más adelante veremos que la cuestión de la educación y su dependencia con respecto al proceso de trabajo capitalista será o volverá a ser crucial.

El análisis de la diferencia intelectual nos hace superar la temática instrumental de una ilusión o mistificación puesta al servicio del poderío material de una clase. Ese análisis plantea el principio de una dominación que se constituye en el campo de la conciencia y la divide de sí misma, produciendo efectos materiales. La diferencia intelectual es a la vez un esquema de explicación del mundo (del que procede la noción de un espíritu, una razón) y un proceso coextenso con toda la historia de la división del trabajo. Marx lo dice explícitamente: "La división del trabajo sólo se convierte efectivamente en tal a partir del momento en que se produce una división del trabajo material e intelectual. Desde ese momento, la conciencia *puede* imaginarse verdaderamente que es otra cosa que la conciencia de la práctica existente, y que representa realmente algo sin representar algo real".[8] Tiene por ende tantas etapas históricas como la misma división del trabajo. Pero lo que interesa sobre todo a Marx es manifiestamente el vínculo que une los comienzos remotos de la civilización con los fenómenos *actuales*, cuando se introduce una esfera pública

[7] Étienne Balibar, "Division du travail manuel et intellectuel", en *Dictionnaire critique du marxisme, op. cit.*; la influencia fourierista es aquí muy profunda en Marx (y en Engels); *cf.* Simone Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, París, Petite Bibliothèque Payot, 1978, así como la de Robert Owen.

[8] K. Marx y F. Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, pp. 29-30.

burguesa: el papel de las ideas y los ideólogos en la política y el que cumple su autonomía relativa en la creación de una dominación global, que no es la de tal o cual grupo de propietarios, sino verdaderamente la de toda una clase. "La ilusión consistente en creer que la dominación de una clase determinada es únicamente la dominación de ciertas ideas" (por lo tanto, también la sublimación del interés particular como interés general) es el resultado de la actividad de los *ideólogos* (Marx habla de los "ideólogos activos" de la clase dominante). Pero para ello es menester que éstos *se mistifiquen a sí mismos*, "en primer lugar en sus interrogantes", vale decir, en su modo de pensamiento, y sólo pueden hacerlo porque su modo de vida, su *particularidad* propia (o "independencia") generada por la historia, les proporciona las condiciones. Los ideólogos están *al lado* de su propia clase como las ideas que producen (Razón, Libertad, Humanidad) están *más allá* de las prácticas sociales.

¿Se dirá entonces que el análisis de Marx desemboca en un esbozo de sociología política de los intelectuales modernos (o de sociología del conocimiento: *Wissenssoziologie*),[9] duplicado por una historia de su formación y función? Esta lectura no sería falsa, pero tal vez sí demasiado restrictiva. En realidad, Marx advirtió una diferencia que atraviesa toda la historia y que, como tal, afecta tanto a los intelectuales profesionales como a los no intelectuales. Ningún individuo está *fuera* de esta división (así como no está al margen de la diferencia de los sexos). Al sobredeterminar la diferencia de clase en sus formas sucesivas, aquélla manifiesta al mismo tiempo la dimensión de dominación que la acompaña desde el origen y que demuestra ser indisociable de la institución de la cultura y el Estado. Así, pues, esta diferencia es constantemente cultivada por los "ideólogos" mismos, pero es más la condición histórica de su existencia que su obra personal. Para comprender la importancia de esta idea, es indispensable un desvío por la filosofía de Hegel.

9. En general se la considera fundada por Karl Mannheim: *cf.* su libro *Idéologie et utopie* (1929), traducción francesa de Pauline Rollet, Librairie Marcel Rivière, 1956 [traducción castellana: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. *Cf.* también Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt,* París, Gallimard, 1976 [traducción castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992].

Marx describió al proletariado como una "clase universal", una *masa* situada virtualmente *más allá* de la condición de *clase*, cuya particularidad sería ya negada en sus condiciones de existencia. Pero no habría podido formular esta idea si, en su *Filosofía del derecho* de 1821, Hegel no hubiera desarrollado por su parte una teoría del "*Stand* universal".[10] ¿Qué hay que entender con ello? Es el grupo de los funcionarios estatales, en la nueva función que están adquiriendo con la modernización del Estado, consecutiva a la Revolución. De todas formas, no nos confundamos: desde el punto de vista de Hegel, el papel de los funcionarios, en general, no es puramente administrativo, sino esencialmente intelectual. Y de manera correlativa, por su incorporación al Estado (es decir, al "servicio público"), los "intelectuales" (*die Gelehrten*: las personas instruidas) pueden encontrar su verdadero destino. Puesto que es el Estado, en el que los diferentes intereses particulares de la sociedad deben hacerse compatibles entre sí y alcanzar el nivel superior del interés general, el que les ofrece la materia y las condiciones de su actividad reflexiva. *El Estado, que para Hegel es "en sí" universal, "libera" a los intelectuales* (de la creencia, de las diversas formas de la dependencia personal) *para que cumplan, a su servicio y en toda la sociedad, una actividad de mediación* o de representación, y lleven así la universalidad aún abstracta al plano de la "conciencia de sí".

Hay que reconocer que esta teorización expresa con energía y una notable capacidad de anticipación el sentido de la construcción administrativa, escolar y universitaria, y del desarrollo de las estructuras de la investigación científica y la opinión pública, que poco a poco darán a los Estados contemporáneos su capacidad de "regulación" social, a igual distancia del liberalismo puro y del autoritarismo. Si no lo tuviéramos presente, no comprenderíamos el poder exactamente opuesto

[10] La palabra *Stand* se traduce en francés, según los contextos, por orden, estatus, estado. Para la descripción del papel de los intelectuales en Hegel, hay que remitirse a sus *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par R. Derathé, París, Librairie Vrin, 1975, par. 287 a 320 [traducción castellana: *Filosofía del derecho*, Madrid, Edic. Libertarias/Prodhufi, 1993]. Para un análisis de las elaboraciones ulteriores de esta problemática, véase Catherine Colliot-Thelene, *Le Désenchantement de l'État de Hegel à Max Weber*, París, Éd. de Minuit, 1992.

de la teorización de la ideología en Marx. Ni el objetivo al que apunta, ni los problemas que plantea.

Tal vez el análisis de la diferencia intelectual, siempre que se lo realice en el registro del conocimiento al mismo tiempo que en el de la organización y el poder, aclare en profundidad, más que nada, la naturaleza de los procesos de dominación. No es sorprendente que, de una u otra manera, la mayoría de los marxistas auténticamente filósofos (pensemos en figuras tan diferentes como Gramsci, Althusser y Alfred Sohn-Rethel)[11] siempre hayan hecho de la "solución" histórica de esta diferencia una característica fundamental del comunismo. Puesto que Marx no se conformó con trastocar las tesis hegelianas y atribuir a los intelectuales una función de sometimiento y división (de "adoctrinamiento ideológico", como se decía en el movimiento de 1968), sino que se remontó hasta la descripción de la diferencia antropológica que sirve de base a su actividad y a la autonomización de su función.

Esta diferencia no es natural (aunque se inscriba indiscutiblemente en funciones distintas del organismo), dado que se forma y se transforma en la historia. Pero tampoco está instituida, como si fuera el resultado de simples decisiones políticas (aun cuando las instituciones la amplifiquen, utilicen y reproduzcan). Se confunde con la cultura de civilizaciones sucesivas, entre las cuales tiende un hilo de continuidad. Marx sitúa aquí esta diferencia más o menos en el mismo nivel de generalidad que la de los sexos, o la diferencia entre vida urbana y vida campesina. Incorporada a toda la organización social del trabajo, divide todas las prácticas y a todos los individuos con respecto a sí mismos (pues una práctica en el sentido global del término, *praxis* y *poiesis*, no puede ser *ni* puramente corporal *ni* puramente intelectual, sino una complementariedad, una reciprocidad de los dos aspectos). Si no fuera así, los "intelectuales" especializados (ya se tratara de profesores, publicistas, eruditos, técnicos, administradores, peritos...) no podrían convertirse en los instrumentos de una desigualdad permanente, de una jerarquía institucional de los "dominantes" y los "dominados" (o, como dirá Gramsci más adelante, de los "gobernantes" y los "gobernados"). Vale decir

[11] Es lamentable que el libro de Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Francfort, Suhrkamp, 1970, uno de los pocos consagrados a esta cuestión en la tradición marxista, no se haya traducido al francés.

## Gramsci

La obra de Antonio Gramsci (1891-1937), el más grande de los dirigentes intelectuales del movimiento comunista europeo después de Lenin, se distribuye en tres bloques de textos de estatus muy diferente: los *Escritos políticos* (artículos e informes de los años 1914 a 1926; traducción francesa: *Écrits politiques*, 3 volúmenes, París, Gallimard), los *Cuadernos de la cárcel*, redactados después de su detención por el poder fascista italiano y editados tras la Liberación (la traducción francesa, tomada de la edición crítica italiana, está en proceso de aparición en las Éditions Gallimard, con la dirección de Robert Paris [traducción castellana: *Cuadernos de la cárcel*, 4 volúmenes, México, Era]) y, por último, la *correspondencia* (entre ellas las *Lettres de prison*, París, Gallimard, 1971 [traducción castellana: *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998]).

Lejos de haber logrado "impedir que ese cerebro funcionara", como se jactaba Mussolini, la prueba física y moral sufrida resultó en definitiva en un monumento intelectual cuyas sugerencias aún no se agotaron (*cf.* las obras de Christine Buci-Glückmann, *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, París, Fayard, 1975, y de André Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991, así como André Tosel (dir.), *Modernité de Gramsci*, París, Université de Besançon/Diffusion Les Belles Lettres, 1992). El pensamiento de Gramsci no puede resumirse en unas pocas líneas. Señalemos cuatro temas estrechamente interdependientes: 1) completamente ajeno a la tradición del "materialismo dialéctico", Gramsci ve en el marxismo una "filosofía de la praxis", que en un principio, en el momento de la Revolución Rusa de 1917 y del movimiento de los "consejos obreros" de Turín, interpreta como una afirmación de la voluntad contra el fatalismo de las organizaciones socialistas, y más tarde como una "ciencia de la política" de inspiración maquiaveliana, destinada a construir los elementos de la *hegemonía* de los productores; 2) ese tema está vinculado con una "ampliación" de la "teoría marxista del Estado", que no elimina su determinación de clase, pero insiste en la complementariedad de la relación de fuerzas y del "consenso" obtenido a través de las instituciones culturales; 3) se comprende por ello que Gramsci haya dedicado toda una parte de su inconcluso programa de investigaciones a una historia y un análisis de la función de los diferentes tipos de *intelectuales*, en la perspectiva de una reforma del vínculo "orgánico" que los une a las masas cuando asciende una nueva clase social; 4) esta reflexión crítica entraña también una dimensión ética, no sólo por la búsqueda de una moral o un "sentido común" de los trabajadores que los libere de la hegemonía burguesa, sino por la formulación y la puesta en marcha de un principio regulador de la acción política, fundamentalmente laico, dirigido contra cualquier ideología mesiánica ("optimismo de la voluntad, pesimismo de la inteligencia").

que no podrían hacer de esa desigualdad, durante la parte más prolongada de la historia, una condición material del trabajo, los intercambios, la comunicación, la asociación.

## Las aporías de la ideología

Resta preguntarse, entonces, por qué Marx no prosiguió directamente por este camino. Ya lo sugerí antes: razones *internas* se combinan aquí estrechamente con razones de *coyuntura*, que ponían en evidencia lo que la construcción de Marx tenía todavía de abstracto e incluso de especulativo, a pesar de su esfuerzo por coincidir con la materialidad de la historia.

En la representación que Marx se hace del proletariado, la idea de una *ideología* de éste (o de una "ideología proletaria", que más adelante disfrutará de la suerte que conocemos) está evidentemente desprovista de sentido. En realidad, el concepto del proletariado no es tanto el de una "clase" en particular, aislada del conjunto de la sociedad, como el de una *no clase*, cuya formación precede inmediatamente a la disolución de todas las clases y da inicio al proceso revolucionario. Por eso Marx utiliza a su respecto, de preferencia, el término *masas*, que vuelve contra el uso despectivo que por entonces hacen de él los intelectuales burgueses. Así como las masas proletarias están fundamentalmente "desposeídas" (*iegentumslos*), están fundamentalmente "desprovistas de ilusiones" sobre la realidad (*illusionslos*), son fundamentalmente *exteriores* al mundo de la ideología, cuyas abstracciones y representaciones ideales de la relación social "no existen" para ellas. El *Manifiesto*... reiterará lo mismo ilustrándolo con frases célebres pero que hoy parecen irrisorias: "Los obreros no tienen patria", y del mismo modo están al margen de las creencias, las esperanzas o las hipocresías de la religión, la moral y el derecho burgués... Por la misma razón, no podrían tener "ideólogos" que se propusieran instruirlos o guiarlos o, como dirá más adelante Gramsci, "intelectuales orgánicos" (con seguridad, el mismo Marx no se consideraba como tal, no sin crecientes dificultades para reflejar la función de su propia *teoría* en la *práctica* revolucionaria. También aquí, Engels dará el paso decisivo al generalizar el uso de la expresión "socialismo científico").

Los acontecimientos de 1848-1850 debían subrayar cruel-

mente la distancia que separaba a esta representación de lo real. De hecho, habrían podido bastar para determinar el abandono, no de la idea de un *papel universal* del proletariado (a escala de la historia mundial y de la transformación revolucionaria de toda la sociedad), sin la cual no hay marxismo, pero sí de un proletariado "clase universal". En este aspecto, el texto más apasionante es *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, ya mencionado. Habría que tener espacio para examinarlo en detalle. La búsqueda de una estrategia de la clase obrera frente a la contrarrevolución va en él a la par con un nuevo análisis de la separación histórica entre lo que Marx llama la "clase en sí" y la "clase para sí", el mero hecho de las condiciones de vida análogas y el movimiento político organizado: no un simple retraso de la conciencia con respecto a la vida, sino efecto de tendencias económicas contradictorias, sobre las que empieza a comprender que favorecen *a la vez* la unidad y la competencia entre los obreros.[12] Lo cierto es que la experiencia inmediata, tanto en Francia como en Alemania o Inglaterra, va a revelar el ascendiente del nacionalismo, de los mitos históricos (republicanos o imperiales) e incluso de las formas religiosas sobre el proletariado, al mismo tiempo que el poderío de los aparatos políticos y militares del orden establecido. ¿Cómo conciliar la tesis teórica de una exterioridad radical entre las condiciones de producción de la ideología y la condición proletaria, con la verificación de su compenetración cotidiana? Es muy notable que Marx nunca haya invocado aquí una noción implícitamente moral como la de la falsa conciencia (más adelante utilizada por Lukács y otros), así como tampoco habló de ideología proletaria o de conciencia de clase. Pero la dificultad se mantuvo abierta en él y ocasionó la represión del concepto mismo de ideología.

Otro factor actuó en el mismo sentido: lo difícil que le resultaba definir como "ideología" la *economía política burguesa*, en particular la de los clásicos, Quesnay, Smith, Ricardo. Puesto que ese discurso teórico, de forma "científica" y claramente destinado a fundar la política liberal de los dueños del capital, no se incluía directamente ni en la categoría de la ideología (caracterizada por la abstracción y la inversión de lo

[12] *El 18 brumario...* es el texto de Marx donde se esboza una descripción del imaginario histórico de las masas. *Cf.* Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, París, PUF, 1978, y Pierre Macherey, "Figures de l'homme d'en bas", en *À quoi pense la littérature?*, París, PUF, 1990.

real) ni en la de una historia materialista de la sociedad civil, porque se apoyaba, al contrario, en el postulado de la eternidad de las condiciones de producción burguesas (o de la invariancia de la relación capital/trabajo asalariado). Pero la necesidad de salir de ese dilema, precisamente, iba a llevar a Marx a sumergirse durante años en la "crítica de la economía política", alimentada con la lectura intensiva de Smith, Ricardo, Hegel, Malthus, los estadísticos y los historiadores... Y esa lectura, a su turno, iba a desembocar en un nuevo concepto, el del *fetichismo de la mercancía.*

## El "fetichismo de la mercancía"

La teoría del fetichismo se expone ante todo en la *primera sección* del libro I de *El Capital.*[13] No constituye únicamente uno de los puntos altos del trabajo filosófico de Marx, completamente integrado a su obra "teórica" y "científica", sino una gran construcción teórica de la filosofía moderna. Su dificultad es notoria, aunque la idea general sea relativamente simple.

No me demoro aquí en los orígenes del término "fetichismo", la relación que mantiene con las teorías de la religión en los siglos XVIII y XIX, ni el lugar que, por su recuperación del término, ocupa Marx en la historia de la cuestión del fetichismo *en general.*[14] Por falta de espacio, tampoco discutiré la función que ese desarrollo cumple en la arquitectura de conjunto de *El Capital*, y especialmente en la explicación de la forma "invertida" con la que, nos dice Marx, los fenómenos de estructura del modo de producción capitalista (que remiten a la manera en que el incremento de valor del capital se alimenta de "trabajo vivo") se perciben en la "superficie" de las relaciones económicas (en el mundo de la competencia entre las diferentes formas de capitales, la ganancia, la renta, el

[13] El párrafo sobre "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto" constituye la conclusión del capítulo I. En realidad, forma un bloque con el breve capítulo "De los intercambios", en el que se expone la correspondencia entre categorías económicas y categorías jurídicas. Uno y otro ocupan el lugar, esencial en la lógica hegeliana, de la *mediación* entre lo abstracto ("La mercancía") y lo concreto ("La moneda y la circulación de las mercancías").

[14] Todo esto acaba de exponerse con precisión y claridad en el pequeño libro de Alfonso Iacono, *Le Fétichisme. Histoire d'un concept*, París, PUF, 1992, col. "Philosophies".

**Karl Marx:**
**"El carácter fetichista de la mercancía y su secreto"**
(*El Capital*, libro I, capítulo I, § 4)

"¿De dónde proviene entonces el carácter enigmático del producto del trabajo desde el momento en que asume la forma de la mercancía? Manifiestamente, de esta forma misma. La identidad de los trabajos humanos adopta la forma material de la objetividad de valor idéntica de los productos del trabajo. La medida del gasto de mano de obra humana por su duración toma la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo. Por último, las relaciones de los productores en que se practican esas determinaciones sociales de sus trabajos asumen la forma de una relación social entre los productos del trabajo.
"Por lo tanto, lo misterioso de la forma mercancía consiste simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo, así como de los caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, y de las cualidades sociales que esas cosas poseerían por naturaleza: les devuelve así la imagen de la relación social de los productores con el trabajo global, como una relación social existente al margen de ellos, entre objetos. Ese *quid pro quo* es lo que hace que los productos del trabajo se conviertan en mercancías, cosas sensibles suprasensibles, cosas sociales. De la misma manera, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como la excitación de ese nervio óptico propiamente dicho, sino como forma objetiva de una cosa exterior al ojo. Con la salvedad de que en la visión existe en efecto la luz que se proyecta de una cosa, el objeto exterior, hacia otra, el ojo. Se trata de una relación física entre cosas físicas. Mientras que la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que se expone no tienen absolutamente nada que ver ni con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que resultan de ella. Ocurre simplemente que la relación social determinada de los hombres mismos adopta aquí para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. De manera que para encontrar una analogía, debemos huir hacia las zonas nebulosas del mundo religioso. En éste, los productos del cerebro humano parecen ser figuras autónomas, dotadas de vida propia, que mantienen relaciones entre sí y con los hombres. Así ocurre en el mundo mercantil con los productos de las manos humanas. Llamo fetichismo esta situación: un fetichismo que adhiere a los productos del trabajo desde el momento en que son producidos como mercancías y que, por lo tanto, es inseparable de la producción mercantil." (Traducción francesa de É. Balibar y J.-P. Lefebvre.)

interés y sus tasas respectivas).[15] Pero procuraré hacer que se comprenda cómo se asocia al texto de Marx la doble posteridad que hoy podemos reconocerle: por una parte, la idea de la *reificación* del mundo burgués en las formas de la "mercantilización" generalizada de las actividades sociales; por la otra, el programa de un análisis del *modo de sujeción* implicado en el proceso de intercambio, que encuentra su culminación en el marxismo estructural.

El "fetichismo de la mercancía", nos dice Marx, es el hecho de que una "relación social determinada de los hombres mismos adopta [...] para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas". O bien: "Las relaciones sociales que mantienen sus trabajos privados aparecen a los ojos de los productores [...] como relaciones impersonales entre personas y relaciones sociales entre cosas impersonales".[16] ¿De qué "cosas", de qué relaciones "personales" e "impersonales" se trata?

Las *mercancías*, producidas e intercambiadas, que son objetos materiales útiles y que, como tales, corresponden a unas necesidades individuales o colectivas, poseen también otra cualidad, inmaterial pero no menos objetiva: su valor de cambio (generalmente expresado en la forma de un precio, es decir, como cierta suma de dinero). Esta cualidad que se les asocia individualmente es por lo tanto inmediatamente cuantificable: así como un automóvil *pesa* quinientos kilos, *vale* cien mil francos. Naturalmente, para una mercancía dada, esta cantidad varía en el tiempo y el espacio: en función de la competencia y de otras fluctuaciones a más o menos largo plazo. Pero lejos de disipar la apariencia de una relación

[15] Léase desde ese punto de vista el capítulo XLVIII del libro III de *El Capital* (editado por Engels), "La fórmula trinitaria", que traza una línea de demarcación entre economistas "clásicos" y "vulgares", y concluye así: "Es el mundo encantado e invertido, el mundo al revés en que el señor Capital y la señora Tierra, caracteres sociales pero al mismo tiempo simples cosas, bailan su ronda fantasmal. El gran mérito de la economía política clásica es haber disipado esas falsas apariencias e ilusiones: la autonomización y la esclerosis de los diversos elementos sociales de la riqueza, la personificación de las cosas y la reificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana" (K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre III, *Le Procès d'ensemble de la production capitaliste*, París, Éditions Sociales, 1960, tomo III, pp. 207-208). Más adelante vuelvo a la cuestión de los "méritos de la economía clásica".

[16] *Ibid.*, libro I, pp. 83-84.

intrínseca entre la mercancía y *su* valor, dichas variaciones le otorgan más bien una objetividad complementaria: los individuos se trasladan voluntariamente al mercado, pero si en éste los valores (o los precios) de las mercancías fluctúan, no es en virtud de sus decisiones; a la inversa, la fluctuación de los valores determina las condiciones en que los individuos tienen acceso a las mercancías. Así, pues, los hombres deben buscar en las "leyes objetivas" de la circulación de las mercancías los medios de satisfacer sus necesidades y arreglar entre ellos las relaciones de servicios mutuos, de trabajo o de comunidad que pasan por relaciones económicas o dependen de ellas. Marx hará de esta objetividad elemental, que aparece desde la relación simple con las mercancías en el mercado, el punto de partida y el modelo de la objetividad de los fenómenos económicos en general y sus leyes, a los que se consagra la economía política, y que ésta, precisamente, compara sin cesar –sea explícitamente, mediante el uso de conceptos mecánicos o dinámicos, o implícitamente, con los métodos matemáticos de los que se vale– con la objetividad de las leyes de la naturaleza.

Hay desde luego una relación inmediata entre este fenómeno (en el sentido de que así "se presentan" las cosas) y la función de la *moneda*. El valor de cambio se presenta como un precio, por lo tanto una relación de intercambio al menos virtual con una cantidad de dinero. Esta relación no depende en lo fundamental del hecho de que el dinero se gaste y se cobre efectivamente o se represente simplemente por un signo (moneda de crédito, billetes de banco de curso forzoso, etcétera): en último análisis, y particularmente en el mercado mundial (o universal) del que Marx nos dice que es el verdadero espacio de realización de la relación mercantil, es preciso que la referencia monetaria exista y sea "verificable". La presencia del dinero frente a las mercancías, como condición de su circulación, añade un elemento al fetichismo y permite comprender el uso de este término. Si las mercancías (alimentos, ropa, máquinas, materias primas, objetos de lujo, bienes culturales e incluso el cuerpo de las[os] prostitutas[os], en suma, todo el mundo de los objetos humanos producidos o consumidos) parecen *tener* un valor de cambio, el dinero, por su lado, parece *ser* el valor de cambio mismo y poseer a la vez intrínsecamente la facultad de comunicar a las mercancías que "se relacionan con él" esa virtud o potestad que lo caracteriza. Por eso es buscado por sí mismo, atesorado, considera-

do como el objeto de una necesidad universal que está acompañada de temor y respeto, deseo y asco (*auri sacra fames*: "la maldita sed de oro",[17] decía el poeta romano Virgilio en un verso célebre citado por Marx, y el Apocalipsis identifica con claridad el dinero con la Bestia, es decir, el diablo).

Esa relación del dinero con las mercancías, que "materializa" su valor en el mercado, está apoyada, desde luego, por actos individuales de compra y venta, pero es completamente indiferente a la personalidad de los individuos que los realizan y que, en este aspecto, son perfectamente intercambiables. Así, pues, es posible representarla, ya sea como el efecto de un poderío "sobrenatural" del dinero que crea y anima el movimiento de las mercancías y encarna su propio valor imperecedero en el cuerpo perecedero de éstas, ya, al contrario, como un efecto "natural" de la relación de las mercancías entre sí, que instituye una expresión de sus valores y de las proporciones en que se intercambian, por medio de instituciones sociales.

En realidad, las dos representaciones son simétricas e interdependientes: se desarrollan juntas y corresponden a dos momentos de la experiencia que los individuos, en cuanto "productores cambistas", hacen de los fenómenos de circulación y mercado constituyentes de la forma general de toda la vida económica. Eso es lo que Marx tiene en vista cuando describe la percepción del mundo de las mercancías como la de realidades "sensibles suprasensibles" en las que coexisten extrañamente los aspectos de lo natural y lo sobrenatural, y cuando declara que la mercancía es un objeto "místico" lleno de "sutilezas teológicas" (con lo que sugiere directamente la comparación del lenguaje económico con el discurso religioso). El mundo moderno, a la inversa de lo que más adelante dirá Max Weber, no está "desencantado" sino *encantado*, en la medida misma en que es el mundo de los objetos de valor y de los valores objetivados.

[17] La palabra latina *sacer* tiene la doble significación religiosa de beneficio y maleficio. La mejor exposición de la circulación mercantil y monetaria que engendra la apariencia fetichista es la de Suzanne de Brunhoff, "Le langage des marchandises", en *Les Rapports d'argent*, París, PUG/Maspero, 1979. De la misma autora, *La Monnaie chez Marx*, París, Éditions Sociales, 1967.

Entonces, así descripto el fenómeno, ¿cuál es el objetivo de Marx? Es un objetivo doble. Por un lado, mediante un movimiento que se emparienta con una demistificación o desmitización, se trata de *disolver* ese fenómeno, de mostrar en él una apariencia que, en último análisis, se apoya en un "equívoco". En consecuencia, habrá que reducir los fenómenos que acaban de mencionarse (valor de cambio como propiedades de los objetos, autonomía del movimiento de las mercancías y los precios) a una causa *real* que está enmascarada o cuyo efecto se ha invertido (como en una cámara oscura). Este análisis da verdaderamente acceso a la crítica de la economía política: puesto que, en el momento mismo en que ésta, movida por un proyecto de explicación científica (Marx, desde luego, piensa aquí en los representantes de la escuela clásica: Smith y sobre todo Ricardo, a quienes siempre distingue con cuidado de los "apologistas" del capital), se propone resolver el enigma de las fluctuaciones del valor, reduciéndolo a una "medida invariable" que es el tiempo de trabajo necesario para la producción de cada mercancía, hace no obstante más denso el misterio, al considerar esa relación como un fenómeno natural (y por consiguiente eterno). Esto obedece a que la ciencia económica, que busca la *objetividad* de los fenómenos de conformidad con el programa de investigación de las Luces, concibe la apariencia como un error o una ilusión, un defecto de la representación que podría eliminarse mediante la observación (en este caso la estadística, ante todo) y la deducción. Al explicar los fenómenos económicos mediante *leyes*, debería disiparse el poder de fascinación que ejercen. De la misma manera, medio siglo más tarde, Durkheim hablará de "tratar los hechos sociales como cosas".

Ahora bien, el fetichismo *no* es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer. Y esa "apariencia" activa (a la vez *Schein* y *Erscheinung*, es decir, un embuste y un fenómeno) representa una mediación o función necesaria sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad sería sencillamente imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social. Por eso Marx atribuye una particular importancia a la refutación de la utopía di-

fundida entre los socialistas ingleses y franceses de principios del siglo XIX (y que a menudo veremos reaparecer en otros ámbitos) de una eliminación del dinero que cedería su lugar a bonos de trabajo u otras formas de redistribución social, pero sin estar acompañada por ninguna transformación del principio de intercambio entre unidades de producción privadas. La estructura de producción y circulación que confiere un valor de cambio a los productos del trabajo constituye un todo, y la existencia de la moneda, forma "desarrollada" del equivalente general de las mercancías, es una función necesaria.

En consecuencia, al primer movimiento de la crítica, consistente en disolver *la apariencia de objetividad* del valor de cambio, debe agregarse otro, que en rigor de verdad lo condiciona y muestra la constitución de la *apariencia en la objetividad*. Lo que se presenta como una relación cuantitativa dada es en realidad la expresión de una relación social: unas unidades independientes entre sí sólo pueden determinar *a posteriori* el grado de necesidad de sus trabajos, la parte de trabajo social que debe dedicarse a cada tipo de objeto útil, ajustando su producción a la "demanda". La práctica de los intercambios determina las proporciones pero, a los ojos de cada productor, el valor de cambio de las mercancías representa de manera invertida, como una propiedad de las "cosas", la relación que su propio trabajo mantiene con el de todos los demás productores. Por ello es inevitable que a juicio de los individuos su trabajo parezca "socializado" *por* la "forma valor", en lugar de que ésta figure como la expresión de una división social del trabajo. De allí la fórmula que antes mencionaba: "Las relaciones sociales que mantienen sus trabajos privados aparecen a los ojos de los productores [...] como relaciones impersonales entre personas y relaciones sociales entre cosas impersonales".

La contraprueba la proporciona una experiencia reflexiva que Marx procede a hacer. Se trata de comparar la manera en que se efectúa el reparto del trabajo socialmente necesario en diferentes "modos de producción": unos del pasado (como las sociedades primitivas fundadas en la autosubsistencia, o la sociedad medieval basada en la servidumbre), los otros imaginarios (como la "economía" doméstica de Robinson Crusoe en su isla) o hipotéticos (como una sociedad comunista del futuro en la que ese reparto se planifique conscientemente). Surge entonces que, o bien esas relaciones de produc-

ción son libres e igualitarias, o bien son opresivas y se fundan en relaciones de fuerza, pero en todos los casos "las relaciones sociales que las personas tienen entre sí en sus trabajos aparecen al menos como sus propias relaciones personales y no están disfrazadas como relaciones sociales de las cosas, de los productos del trabajo". En otras palabras, esas sociedades son en primer lugar sociedades de hombres, iguales o desiguales, y no sociedades de mercancías (o de "mercados) de las que los hombres no serían, en sí mismos, más que intermediarios.

*Génesis de la idealidad*

Evidentemente, dicha experiencia de reflexión no podría sustituir a la demostración. No hace más que indicar su necesidad. Esa demostración es uno de los dos resultados (el otro es la dilucidación del proceso de explotación del trabajo asalariado como fuente de incremento del capital) al que Marx deseaba asociar su reputación científica, sin que al parecer nunca le haya encontrado, por otra parte, una exposición absolutamente definitiva. De hecho, ésta coincide con el conjunto de la primera sección de *El Capital* (capítulos I a III). Me conformo con recordarla a grandes rasgos.

En primer lugar, a partir del "doble carácter" del trabajo (actividad técnica especializada, que transforma la naturaleza con vistas a producir ciertos objetos de uso, y gasto de fuerza humana física e intelectual en general: lo que Marx llama *trabajo concreto* y *trabajo abstracto*, que no son, desde luego, más que las dos caras de una misma realidad, una individual, la otra transindividual o colectiva), se trata de mostrar cómo las mismas mercancías producidas se convierten en objetos "dobles", dotados de *utilidad* (correspondiente a ciertas necesidades) y de *valor* (cuya "sustancia" está constituida por el trabajo socialmente necesario para su producción).

En segundo lugar, hay que mostrar de qué manera la magnitud de valor de una mercancía puede *expresarse* en la cantidad de otra, cosa que es propiamente el "valor de cambio". Éste es el punto que Marx consideraba más difícil e importante, porque permitía deducir la constitución de un "equivalente general", es decir, de una mercancía "universal", *sacada* de la circulación, de manera tal que *todas* las demás expresaran en ella su propio valor; y recíprocamente, a fin de

que ella misma sustituyera automáticamente todas las mercancías, o las "comprara".

En tercer lugar, por último (con demasiada frecuencia se olvida la necesidad de este tercer aspecto; esto es, se cree que, desde el punto de vista de Marx, basta con haber deducido formalmente la necesidad de un equivalente general para explicar la moneda), se trata de mostrar cómo *se materializa* esta función en un tipo de objeto determinado (los metales preciosos). A continuación, la moneda se reproduce continuamente o se mantiene en funciones por sus diferentes usos económicos (unidad de cuenta, medio de pago, objeto de atesoramiento o "reserva", etcétera). La otra cara de esta materialización es entonces un proceso de *idealización* constante del material monetario, porque éste sirve para expresar de inmediato una forma universal o una "idea".

Indiscutiblemente, a pesar de su abordaje técnico y las dificultades que entraña, este razonamiento de Marx es una de las grandes exposiciones filosóficas de la formación de las "idealidades" o los "universales", y de la relación que estas entidades abstractas mantienen con las prácticas humanas. Comparable, en este aspecto, a lo que habían propuesto Platón, Locke o Hegel (que había escrito que "la lógica es el dinero del espíritu") o a lo que más adelante propondrían Husserl o Frege. Desde el punto de vista de Marx, no obstante, dos cosas eran más importantes.

Una hace de él el punto culminante de toda la economía clásica, en su oposición constante al *monetarismo*: demostrar que "el enigma del fetiche dinero no es más que el del fetiche mercancía"; en otros términos, que la forma abstracta contenida en la relación de las mercancías con el trabajo *basta* para explicar la lógica de los fenómenos monetarios (y más allá, desde luego, los capitalistas, financieros, etcétera). Podemos pensar que esta actitud fundamentalmente común a Marx y a los economistas clásicos es la que garantiza, a ojos del primero, el carácter "científico" de su teoría. Recíprocamente, ésta explica en buena medida el descrédito común que los afecta desde que la economía oficial recusa la noción de *valor trabajo*.

La otra funda la *crítica* de la economía política: la idea de que las condiciones que hacen necesaria la objetivación "fetichista" de la relación social son íntegramente *históricas*. Surgen con el desarrollo de una producción "para el mercado", cuyos productos sólo alcanzan su destino final (el consu-

mo en todas sus formas) a través de la compra y la venta. Se trata de un proceso milenario, que conquista lentamente una rama de la producción tras otra, un grupo social tras otro. Con el capitalismo, sin embargo (y según Marx, el elemento decisivo es aquí la transformación de la misma fuerza de trabajo humana en mercancía, y por lo tanto trabajo asalariado), se universaliza rápida e irreversiblemente. Se alcanza un punto sin retorno, lo que no significa un punto insuperable: en lo sucesivo, el único progreso posible consiste en la planificación de la producción, es decir, en la recuperación por parte de la sociedad (o de los trabajadores asociados) del "control social" del gasto de trabajo, cuyas condiciones técnicas prepara justamente la cuantificación universal de la economía. La *transparencia* de las relaciones sociales no será entonces una condición espontánea, como en las sociedades primitivas (en las que, según explica Marx, tiene como contrapartida la representación mítica de las fuerzas de la naturaleza, más o menos lo que Auguste Comte, *por su lado*, llamaba "fetichismo"), sino una construcción colectiva. El fetichismo de la mercancía aparecerá entonces como una larga transición entre la dominación de la naturaleza sobre el hombre y la dominación del hombre sobre la naturaleza.

## MARX Y EL IDEALISMO (*BIS*)

Desde el punto de vista estricto de la crítica de la economía política, podríamos quedarnos ahí. Con lo cual omitiríamos lo que señala, como ya dije, la importancia filosófica del texto de Marx, y explica su asombrosa posteridad. Ésta se divide en orientaciones diferentes, pero todas se apoyan en la constatación de que no hay teoría de la objetividad sin una teoría de la subjetividad. *Al repensar la constitución de la objetividad social, Marx virtualmente revolucionó, al mismo tiempo, el concepto de "sujeto".* Introdujo en consecuencia un nuevo elemento en la discusión de las relaciones entre "sujeción", "subyugamiento" [*"assujettissement"*] y "subjetividad".

Debemos recordar aquí que, en la tradición del idealismo alemán, desde Kant el sujeto se pensaba ante todo como una conciencia universal, a la vez colocada *por encima* de todos los individuos particulares (de allí la posibilidad de identificarlo con la Razón de la Humanidad) y presente en *cada uno de ellos:* cosa que Foucault llamará más tarde el "duplicado empí-

rico trascendental",[18] y que habíamos visto que Marx denunciaba, en las *Tesis sobre Feuerbach*, como una mera variante del esencialismo. Dicha conciencia "constituye el mundo", vale decir que lo hace inteligible, por medio de sus propias categorías o formas de representación: el espacio, el tiempo, la causalidad (*Crítica de la razón pura*, 1781). *Más acá* de esta constitución subjetiva del mundo, Kant tenía que hacer a un lado el ámbito de las "ilusiones necesarias" de la metafísica o del pensamiento puro, sin referente en la experiencia. Ellas eran algo así como un precio inevitable de la capacidad de la razón de forjar abstracciones. *Más allá*, al margen de las coacciones de la naturaleza y la experiencia, situaba una "razón pura práctica", es decir, una libertad moral incondicionada que aspiraba a la constitución de un "reino de los fines" fundado en el respeto mutuo de las personas (pero tanto más implacablemente sometida a la ley interior del deber, el famoso "imperativo categórico"). Y aun cuando Hegel, al rechazar la separación del mundo natural y el mundo moral, mostraba en la experiencia histórica el verdadero lugar de la experiencia de la conciencia, ese esquema de la constitución del mundo seguía siendo determinante. A fin de cuentas, permitía comprender por qué el espíritu o razón perdido o alienado en las formas de la naturaleza y la cultura no hacía en sus diversas experiencias más que *volver a sí mismo*, a la contemplación de su propia estructura, su propia "lógica".

Ahora bien, resulta que con la exposición de Marx, a través de un desvío aparentemente contingente por el análisis de las formas sociales de la circulación mercantil y la crítica de su representación económica, se repensaba íntegramente la cuestión de la objetividad. En un sentido, el mecanismo del fetichismo es sin duda una constitución del mundo: el mundo social, estructurado por las relaciones de intercambio, que representa a todas luces lo esencial de la "naturaleza" en que viven, piensan y actúan hoy los individuos humanos. Por eso Marx escribe que "las categorías de la economía burguesa" son "formas de pensamiento que tienen una validez social y por lo tanto una objetividad".[19] Antes de formular reglas o

[18] Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, capítulo IX, "L'homme et ses doubles", p. 329*sq.* [traducción castellana: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968].

[19] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, libro I, p. 87.

imperativos, expresan una percepción de fenómenos, de la manera en que las cosas "son ahí", sin que sea posible modificarlas a voluntad.

Pero en esa percepción se combinan de inmediato lo real y lo imaginario (lo que Marx llama "suprasensible", la "fantasmagoría" de las mercancías autónomas, que dominan a sus productores), e incluso el *dato* de los objetos de la experiencia con la *norma* de comportamiento que exigen. El mismo cálculo económico, fundado en el inmenso estrato de medidas, cuentas y evaluaciones que realizan cotidianamente los individuos inmersos en el mundo de las mercancías, ilustra admirablemente esta dualidad: porque se apoya a la vez en el hecho de que los objetos económicos son *siempre cuantificables desde el inicio* ("es así", es su naturaleza) y en el imperativo social de *someterlos* (y junto con ellos las actividades humanas que los producen) a una cuantificación o racionalización sin fin, que supere cualquier límite fijado de antemano, sea "natural" o "moral".

*Génesis de la subjetividad*

Desde la perspectiva del idealismo clásico, por lo tanto, podría parecer que Marx procedió a efectuar simplemente una reunión (que podría ser una *confusión*) de los tres puntos de vista correspondientes respectivamente a la ciencia (inteligibilidad de los fenómenos), la metafísica (ilusiones necesarias del pensamiento puro) y la moral o "razón práctica" (imperativo de la conducta). Pero la comparación pone de relieve en el acto la originalidad de esta teoría de la constitución del mundo con respecto a las que la precedieron en la historia de la filosofía (y que, como es natural, Marx conocía íntimamente): el hecho de que no proceda de la actividad de ningún sujeto o, en todo caso, de ningún sujeto que sea pensable según el modelo de una conciencia. En cambio, constituye sujetos, o formas de subjetividad y de conciencia, *en* el campo mismo de la objetividad. De su posición "trascendente" o "trascendental", la subjetividad pasa a la de efecto, resultado del proceso social.

El único "sujeto" del que habla Marx es un sujeto práctico, múltiple, anónimo, y por definición no consciente de sí mismo. De hecho, un *no sujeto*: a saber, "la sociedad", es decir, el conjunto de las actividades de producción, intercambio, consumo, cuyo efecto combinado cada uno percibe fuera de sí,

como propiedad "natural" de las cosas. Y ese no sujeto o complejo de actividades produce *representaciones* sociales de objetos al mismo tiempo que *objetos* representables. La mercancía, lo mismo que el dinero, considerando el capital y sus diversas formas, es eminentemente una representación a la vez que un objeto, un objeto siempre dado desde el inicio en la forma de una representación.

Pero reiteremos que si la constitución de la objetividad en el fetichismo no depende del dato previo de un sujeto, una conciencia o una razón, constituye en cambio sujetos que son parte de la objetividad misma, es decir, que se dan en la experiencia *junto a las "cosas"*, a las mercancías, y *en relación con ellas*. Esos sujetos no constituyentes sino constituidos son simplemente los "sujetos económicos" o, más exactamente, todos los individuos que, en la sociedad burguesa, son en primer lugar sujetos económicos (vendedores y compradores, por lo tanto propietarios, aunque sólo sea de su propia fuerza de trabajo, vale decir, *propietarios y vendedores de sí mismos en cuanto* fuerza de trabajo: una pasmosa "fantasmagoría", dicho sea de paso, pero que también se convirtió en absolutamente "natural"). Así, pues, la inversión efectuada por Marx es completa: su constitución del mundo no es la obra de un sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contrapartida) del mundo social de la objetividad.

A partir de ahí eran posibles dos prolongaciones, y tanto una como la otra se propusieron tendencialmente.

## La "reificación"

Ilustra la primera el libro de Lukács *Historia y conciencia de clase*, escrito entre 1919 y 1922, en el que se expone la gran antítesis entre la "reificación" y la "conciencia del proletariado".[20] Se trata a la vez de una interpretación genial y una extrapolación del texto de Marx, que pone de relieve su lado romántico (sin ninguna duda, debido a otras influencias sufridas por Lukács, en particular las de Georg Simmel, autor

[20] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923), nueva edición, prefacio de Kostas Axelos y epílogo de Georg Lukács, París, Éditions de Minuit, 1974.

**Lukács**

La larga y dramática carrera de György Lukács (nacido en 1885 en Budapest como miembro de la nobleza judía, también se hizo llamar Georg [von] Lukacs y escribió toda su obra en alemán) se divide en cuatro grandes períodos. En su juventud estudia filosofía y sociología en Alemania con los neokantianos y Max Weber y elabora una estética inspirada en el "romanticismo anticapitalista" (*L'Âme et les formes* [1910], París, Gallimard, 1966 [traducción castellana: *El alma y las formas*, México, Grijalbo]), al mismo tiempo que desarrolla un interés sostenido por la mística judía (*cf.* Michaël Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, París, 1988). Se hace marxista durante la Primera Guerra Mundial, tras sufrir especialmente una muy fuerte influencia de Rosa Luxemburg y el movimiento "espartaquista", lo que lo lleva a participar en la revolución húngara de los "consejos", de la que es "comisario de cultura popular" (1919). Su antología *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, es la tentativa más asombrosa de reactualizar la idea hegeliana de una síntesis dialéctica de la objetividad y la subjetividad, íntegramente transpuesta en el elemento de la "conciencia de clase" y la práctica revolucionaria del proletariado, que es la consumación de la historia. Condenado por el marxismo oficial (a la vez que sufría la misma suerte la obra exactamente contemporánea y en muchos aspectos comparable de Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, París, Éd. de Minuit, 1964), ese libro, aunque su autor renegó de él, se convertiría en la fuente abierta u oculta de una buena parte del "marxismo crítico" occidental. Luego de instalarse en Moscú a principios de la década del treinta, de donde regresa a la Hungría socialista después de 1945, Lukács desarrolla una obra más "ortodoxa", erudita y sistemática, que engloba la teoría del "realismo crítico" (*Le Roman historique*, París, Payot, 1972 [traducción castellana: *La novela histórica*, México, Era, 1966]), la historia de la filosofía (*Le Jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, París, Gallimard, 1981) y la polémica político filosófica (*La Destructionde la raison*, París, L'Arche, 1962 [traducción castellana: *El asalto a la razón*, México, Era, 1959], estudio del irracionalismo en la filosofía alemana y su papel en la preparación intelectual del nacional socialismo). En 1956 se une a la revolución nacional conducida por Nagy y desde entonces es objeto de una estrecha vigilancia policial. Las dos grandes obras de su último período son la *Estética* (1963) y sobre todo la *Ontología del ser social* (aparecida luego de su muerte en 1971 y no traducida al francés), en que "la conciencia de sí del género humano" se estudia como "resolución de la relación entre teleología y causalidad", a partir de la alienación y la desalienación del trabajo (*cf.* Nicolas Tertulian, artículo "Ontologie de l'être social", en *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*).

de la *Filosofía del dinero*, de 1900, y Max Weber, y a su propia orientación de juventud). En el fetichismo, Lukács lee una filosofía *total* (a la vez una concepción del conocimiento, de la política y de la historia: por otra parte, presenta la categoría de totalidad como la categoría *típica* del modo de pensamiento dialéctico, en oposición al pensamiento "analítico" del entendimiento abstracto, cuya génesis permite pensar precisamente la teoría de la reificación).

Repudiada por su autor tras el reflujo de la experiencia revolucionaria de la década del veinte y su propia adhesión al marxismo ortodoxo de la III Internacional, no por ello la teoría lukacsiana de la reificación dejará de tener una influencia considerable sobre la filosofía del siglo XX. Por un lado, estará en el origen de buena parte de los *marxismos críticos* del siglo (en particular, de muchos de los temas predilectos de la escuela de Frankfurt, desde Horkheimer y Adorno hasta Habermas, concernientes a la crítica de la "racionalidad moderna" o "burguesa", pero también la de la técnica y la ciencia como proyectos de naturalización de la historia y del "mundo vivido"). Por el otro, Lucien Goldmann supo sostener de manera convincente en un curso publicado luego de su muerte[21] que algunas referencias literales a *Historia y conciencia de clase* aparecen en los últimos párrafos del libro (inconcluso) de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), consagrados a la historicidad: habría que considerar entonces que esta obra es, por una parte, una respuesta al "historicismo revolucionario" que se expresa en la teoría de la reificación, pero también, quizás, el inicio de una reconsideración o recuperación de ciertos temas de Lukács por parte de Heidegger, en especial en su teoría del anonimato social (el "uno") que, según él, caracteriza la vida "inauténtica", y más adelante en su teoría del "apresamiento" del mundo por la técnica utilitaria.

La teoría de Lukács se basa en la idea de que, en el mundo de los valores mercantiles, *los sujetos mismos son evaluados* y por consiguiente *transformados en "cosas"*, lo que expresa el término *Verdinglichung* (reificación o cosificación), que en

[21] Lucien Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, fragments posthumes établis et présentés par Y. Ishagpour, París, Denoël/Gonthier, 1973. Puede encontrarse una buena discusión de las relaciones entre la filosofía de Heidegger y el marxismo en la obra de Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le Faire et l'Agir*, París, PUF, 1987.

Marx no cumplía ese papel. Marx había dicho que las relaciones entre mercancías (equivalencia, precio, intercambio) están dotadas de autonomía, y que de ese modo llegan no sólo a sustituir las relaciones personales, sino a representarlas. Lukács, por su parte, combina dos ideas diferentes. En principio, la de que la objetividad mercantil –la de las categorías económicas y las operaciones a las que dan lugar– es *el modelo de toda objetividad* y en particular de la objetividad "científica" en el mundo burgués, lo que permitiría comprender por qué las ciencias cuantitativas de la naturaleza (la mecánica, la física) se desarrollan en la época moderna al mismo tiempo que se generalizan las relaciones mercantiles. Aquéllas proyectan sobre la naturaleza una distinción de lo subjetivo y lo objetivo que tiene su origen en las prácticas del intercambio. A continuación, la idea de que la objetivación o la racionalización como cálculo y medida de valor se extiende a *todas las actividades* humanas, es decir que la mercancía se convierte en el modelo y la forma de todo objeto social.

Así, Lukács describe una paradoja: la racionalidad mercantil extendida a la ciencia se funda en una separación del aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la experiencia (lo que permite *sustraer* el factor subjetivo –necesidades, deseos, conciencia– al mundo de los objetos naturales y sus leyes matemáticas); pero éste no es más que un preludio a la incorporación de toda subjetividad a la objetividad (o a su *reducción* al estatus de objeto, que ilustran las "ciencias humanas" o las técnicas de gestión del "factor humano", progresivamente extendidas a toda la sociedad). En realidad, esta paradoja expresa la alienación extrema a la que llegó la humanidad en el capitalismo, lo que permite a Lukács recuperar tesis sobre la inminencia de la conmoción revolucionaria, cercanas a las planteadas por Marx en *La ideología alemana* (que no podía haber leído en esa época porque su texto recién se publicó en 1932). De todos modos, las formula en un lenguaje mucho más especulativo (hegeliano y schellingiano) y les suma un elemento de mesianismo político: el proletariado, cuya transformación en *objeto* es completa, está destinado por eso a convertirse en el *sujeto* del cambio total, es decir, en "sujeto de la historia" (fórmula inventada por Lukács). Al abolir su propia alienación, lleva la historia a su fin (o la recomienza, en cuanto historia de la libertad), realizando *prácticamente* la idea filosófica de la comunidad humana. Así, la filosofía se realizaría en su aniquilamiento:

lo cual recupera, de hecho, un muy viejo esquema del pensamiento místico (el fin de los tiempos es el retorno a la "nada" creadora de los orígenes).

### El intercambio y la obligación: lo simbólico en Marx

En sí misma, la extrapolación de Lukács es importante y brillante, pero tiene el inconveniente de *aislar* por completo la descripción del fetichismo de su contexto teórico en *El Capital*. Ahora bien, éste sugiere un tipo muy distinto de interpretación, centrada en las cuestiones del *derecho* y el *dinero* y que desemboca así en lo que hoy llamaríamos el análisis de las estructuras simbólicas (terminología que Marx no podía utilizar, pero que permite explicitar lo que está en juego en sus descripciones del doble lenguaje que "habla" el universo de las mercancías: lenguaje de la equivalencia, de la medida, formalizado por el signo monetario, y lenguaje de la obligación, del contrato, formalizado por el derecho). Se trata de la segunda posteridad filosófica que antes mencioné.

Citaré aquí dos trabajos muy diferentes por sus intenciones y las circunstancias de su redacción. El primero es el libro del jurista soviético Pasukanis (partidario de la "extinción del Estado", ejecutado durante el terror estalinista), *La teoría general del derecho y el marxismo*, publicado en 1924, y por ende casi al mismo tiempo que el libro de Lukács.[22] Su muy grande interés se debe al hecho de que Pasukanis vuelve a partir del análisis marxiano de la forma del valor, pero para realizar un análisis exactamente simétrico de la constitución del "sujeto de derecho" en la sociedad civil burguesa (para este autor, que en cierto modo se inscribe aquí en la tradición del derecho natural y contra el positivismo jurídico, para el que toda norma legal es planteada por el Estado, el fundamento del edificio jurídico es el derecho privado, que puede ponerse precisamente en correspondencia con la circulación mercantil). Así como las mercancías individuales aparecen como portadoras de valor por naturaleza, los individuos dedicados al intercambio aparecen como portadores por naturaleza de voluntad y subjetividad. Así

[22] Evgueny Pasukanis, *La Théorie générale du droit et le marxisme*, présentation par Jean-Marie Vincent, en guise d'introduction par Karl Korsch, París, EDI, 1970.

como hay un fetichismo económico de las *cosas*, hay un fetichismo jurídico de las *personas*, y en realidad no son más que uno, porque el contrato es la otra cara del intercambio y cada uno de ellos presupone al otro. El mundo vivido y percibido a partir de la expresión del valor es en realidad (y Marx lo había indicado: ésta era incluso la apuesta de su relectura crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, omnipresente en *El Capital*) un mundo económico jurídico.

Algunos análisis más recientes, en particular los de Jean-Joseph Goux,[23] nos permiten aclararlo. La estructura común al fetichismo económico y al fetichismo jurídico (y moral) es la *equivalencia generalizada*, que somete abstracta e igualmente a los individuos a la forma de una circulación (circulación de los valores, circulación de las obligaciones). Supone un *código* o una *medida*, a la vez materializada e idealizada, ante la cual la "particularidad", la necesidad individual, deben desaparecer. Lo que ocurre es simplemente que, en un caso, la individualidad se exterioriza, se convierte en objeto o valor, mientras que en el otro se interioriza, se transforma en sujeto o voluntad, lo que permite precisamente que cada uno complete al otro. Al seguir este camino, no vamos a dar a una teoría del sujeto de la historia, o del paso de la economía (mundo de los individuos privados) a la comunidad del futuro, como en Lukács y sus sucesores. Pero podemos encontrar en Marx las bases de un análisis de los *modos de sujeción* –el fetichismo económico jurídico es uno de ellos– que se interesa en la relación de las prácticas con un orden simbólico constituido en la historia. Señalemos aquí que una lectura semejante, de inspiración estructuralista (que también es, naturalmente, una extrapolación), está en realidad mucho más cerca que la de Lukács de la crítica de la esencia humana como cualidad genérica "alojada" en los individuos, que habían formulado las *Tesis sobre Feuerbach*. En cambio, obliga a confrontar a Marx, paso a paso, con los resultados de la antropología cultural, la historia del derecho y el psicoanálisis.

[23] Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx, économie et symbolique*, París, Le Seuil, 1973.

¿Cómo es posible que haya interpretaciones tan diferentes a partir del mismo texto? La respuesta compromete toda la idea que nos hacemos de la "crítica de la economía política" en Marx y exigiría, sobre todo, que examináramos en detalle el doble uso –profundamente anfibológico, como dirían los filósofos– que aquél hace aquí del término *persona*: por un lado, frente a las "cosas" (mercancías y moneda), las *personas son los individuos reales*, preexistentes, embarcados con otros en una actividad social de producción; por el otro, *con* esas mismas "cosas", son funciones de la relación de intercambio e incluso, como dice Marx, *"máscaras" jurídicas que los individuos deben asumir* para poder "llevar" las relaciones mercantiles. Ésta sería una discusión bastante técnica y acaso fastidiosa. Pero podemos indicar de inmediato una de sus grandes apuestas políticas: la cuestión de la interpretación de los derechos del hombre.

Sobre este punto, es notoria la evolución sufrida por la posición de Marx. En sus textos "de juventud" (ante todo el *Manuscrito de 1843* y *La cuestión judía* de 1844, que contiene la famosa exégesis de las Declaraciones francesas de los Derechos del Hombre y del Ciudadano) se combinan, como lo mostró con claridad Bertrand Binoche,[24] una inspiración procedente de Hegel (crítica de la abstracción metafísica de los "derechos del hombre", que presuntamente existen desde siempre y valen para cualquier sociedad) y otra proveniente de Babeuf y los comunistas igualitarios (crítica del carácter burgués del "hombre" universal evocado por las Declaraciones, en las que todos los derechos conducen al carácter inalienable de la propiedad y excluyen el deber de solidaridad social). Los derechos del hombre, separados de los derechos del ciudadano, aparecen entonces como la expresión especulativa de la escisión de la esencia humana, entre la realidad de las desigualdades y la ficción de la comunidad.

Este análisis evolucionará profundamente, en particular bajo la influencia de su polémica con Proudhon y la crítica del liberalismo económico. En los *Grundrisse* aparece un desarrollo importante,[25] en el que Marx identifica la ecuación de

[24] En su pequeño libro *Critiques des droits de l'homme*, París, PUF, 1989.

[25] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse"*, París, Éditions Sociales, 1980, tomo I, pp. 179-190 [traducción castellana: *Elementos funda-*

la igualdad y la libertad, el meollo mismo de la ideología de los derechos del hombre o la "democracia burguesa", con una representación idealizada de la circulación de las mercancías y el dinero, que constituye su "base real". La estricta reciprocidad de la igualdad y la libertad–ignorada por las sociedades antiguas y negada por las sociedades medievales, en tanto que las modernas, al contrario, ven en ella la restauración de la naturaleza humana– puede deducirse de las condiciones en que, en el mercado, cada individuo se presenta ante el otro como portador de lo universal, es decir, del poder adquisitivo como tal. Hombre "sin cualidades particulares", cualesquiera sean, por otra parte, su estatus social (rey o labriego) y la dimensión de sus fondos propios (banquero o simple asalariado)...

*Libertad, igualdad, propiedad*

Desde luego, ese vínculo privilegiado entre la forma de la circulación y el "sistema de la libertad y la igualdad" se mantiene en *El Capital*. Se trata precisamente de las "propiedades", *Eigenschaften*, atribuidas por el derecho a los individuos (empezando por la propiedad de ser propietario, *Eigentümer*: de nuevo ese juego de palabras fundamental que conocimos en Stirner), necesarias para la circulación de las mercancías como cadena infinita de intercambios "entre equivalentes" y que el discurso de la política burguesa universaliza como expresiones de la esencia del hombre. Puede sugerirse, por lo tanto, que el reconocimiento general de esos derechos, en una "sociedad civil" que poco a poco absorbe al Estado, "verdadero Edén de los derechos innatos del hombre" en que "no reinan más que la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham"[26] (vale decir, el principio de utilidad individual), corresponde a la extensión universal de los intercambios mercantiles (lo que los clásicos llamaban "la gran república comerciante").

Pero lo que ahora interesa a Marx son las contradicciones a las que da lugar la universalidad de esta forma. En la esfera de la *producción*, donde los trabajadores asalariados entran por contrato, como libres vendedores de su propia fuerza de

---

*mentales para la crítica de la economía política: Grundrisse, 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1984].

[26] K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, libro I, capítulo IV, p. 198.

trabajo, expresa inmediatamente una relación de fuerzas: no sólo por la serie indefinida de las violencias que encubre, sino en cuanto medio de *descomponer el colectivo* de los productores, sin embargo técnicamente exigido por la gran industria, en una yuxtaposición forzada de individualidades separadas entre sí. Como podría decirse plagiando a Rousseau, se trata sin duda de "obligar a los hombres a ser libres". Al mismo tiempo, Marx describe el movimiento del capital como el de un gran "autómata" independiente de los individuos, que no deja de "aspirar" excedente de trabajo a fin de valorizarse, y del que los capitalistas no son más que los instrumentos "conscientes". Queda anulada entonces la referencia fundadora de los derechos del hombre a la voluntad libre de los individuos, exactamente como había ocurrido con la utilidad social de cada trabajo en particular. Así como el valor "en sí" se proyectaba en el cuerpo del dinero, la actividad, la productividad y el poderío físico e intelectual se proyectan en ese nuevo Leviatán que constituye el capital social al que, de manera casi "teológica", parecen pertenecer "por naturaleza", porque los individuos sólo disponen de ellos *a través de él.*[27]

No obstante, el acento puesto sobre esas contradicciones no puede dejar de repercutir en la significación de los "derechos del hombre", porque éstos aparecen entonces *a la vez* como el lenguaje con que se enmascara la explotación y el lenguaje en que se expresa la lucha de clases de los explotados: así, pues, más que de una verdad o una ilusión, se trata de una *apuesta*. Y de hecho, en su capítulo sobre "La jornada de trabajo", en que se relatan los primeros episodios de la "guerra civil entre la clase capitalista y la clase obrera",[28] *El Capital* ironiza con respecto a la inutilidad del "pomposo catálogo de los derechos inalienables del hombre" y valora en contraste la "modesta *Magna Charta* de una jornada laboral limitada por la ley", que permite a los obreros "conquistar en cuanto clase una ley del Estado, un obstáculo social más fuerte que cualquier otra cosa, que les impide venderse al capital". Empero, en sus perspectivas revolucionarias de superación del capitalismo, no se termina con la negación de la libertad y la igualdad individual (lo que en la época empezaba a llamarse colectivismo), sino con la "negación de la negación", es decir, "en todo

[27] *Ibid.*, capítulo XIII, "La machinerie et la grande industrie", § 4, "La fabrique".

[28] *Ibid.*, capítulo VIII, § 7, pp. 333-338.

caso, la propiedad individual fundada en las conquistas mismas de la era capitalista" (a saber, la socialización de los medios de producción).[29]

## Del ídolo al fetiche

¿Podemos hacer el balance de ese recorrido que, de acuerdo con las oscilaciones del propio Marx, nos llevó de la ideología al fetichismo y a sus diferentes posibilidades de interpretación? Cualquier comparación debe tener en cuenta a la vez, desde luego, elementos comunes a las dos exposiciones y la distancia que las separa: por un lado, un texto provisorio, jamás publicado (aunque la huella de sus formulaciones se reencuentre por doquier); por el otro, una exposición largamente reelaborada, ubicada por el autor en un punto estratégico de su "crítica de la economía política". Entre ambas, una refundición total del proyecto "científico" de Marx, un cambio de terreno si no de objetivo, una rectificación de sus perspectivas de revolución social, trasladadas de la inminencia a la larga duración.

Lo que la teoría de la ideología y la del fetichismo tienen manifiestamente en común es el hecho de que intentan relacionar la condición de los *individuos* aislados unos de otros por la extensión universal de la división del trabajo y la competencia, con la constitución y el contenido de las *abstracciones* (o las *generalidades*, los *universales*) "dominantes" en la época burguesa. Es también el hecho de que procuran analizar la contradicción interna que se desarrolla en el capitalismo entre la universalidad práctica de los individuos (la multiplicidad de sus relaciones sociales, la posibilidad de desplegar sus actividades y "capacidades" singulares que brinda la técnica moderna) y la universalidad teórica de las nociones de trabajo, valor, propiedad, persona (que tiende a reducir a todos los individuos a la condición de representantes intercambiables de una sola y misma especie o "esencia"). Es, por último, la utilización de un gran esquema lógico, procedente de Hegel y Feuerbach y constantemente reelaborado por Marx, pero nunca abandonado como tal: el de la *alienación*.

[29] *Ibid.*, capítulo XXIV, § 7, "Tendance historique de l'accumulation capitaliste".

Alienación quiere decir olvido del origen real de las ideas o generalidades, pero también inversión de la relación "real" entre la individualidad y la comunidad. La *escisión* de la comunidad real de los individuos es seguida por una *proyección* o trasposición de la relación social en una "cosa" exterior, un tercer término. Lo que ocurre es simplemente que, en un caso, esta cosa es un "ídolo", una representación abstracta que parece existir por sí misma en el cielo de las ideas (la Libertad, la Justicia, la Humanidad, el Derecho), mientras que en el otro es un "fetiche", una cosa material que parece pertenecer a la tierra, a la naturaleza, a la vez que ejerce sobre los individuos un poderío irresistible (la mercancía, y sobre todo el dinero).

Pero esta diferencia entraña notables consecuencias, que se despliegan tanto en Marx como en sus sucesores (marxistas o no). Resumámoslas esquemáticamente diciendo que lo esbozado por *La ideología alemana* es una teoría de la constitución del *poder*, en tanto que lo que describe *El Capital* por medio de su definición del fetichismo es un mecanismo de *sujeción*. Naturalmente, ambos problemas no pueden ser totalmente independientes, pero nos llaman la atención sobre procesos sociales distintos y comprometen de manera diferente la reflexión sobre la liberación.

Esta alternativa podría exponerse en toda una serie de registros.

Es así en lo que se refiere al trabajo y la producción. Por el lado de la ideología, se hace hincapié en la denegación o el olvido de las condiciones materiales de la producción, y de las coacciones que imponen. En el ámbito ideológico, se niega o sublima toda producción, que se convierte en una "creación" libre. Por eso es central aquí la reflexión sobre la división del trabajo manual e intelectual o sobre la diferencia intelectual. Hemos visto que permitía a Marx explicar el mecanismo gracias al cual se reproduce y legitima una dominación ideológica de clase. Por el lado de la teoría del fetichismo, al contrario, se pone el acento en la manera en que toda producción está subordinada a la reproducción del valor de cambio. Lo central es ahora la forma de la circulación mercantil, y la correspondencia término a término que se establece en ella entre las nociones económicas y las nociones jurídicas, la forma igualitaria del intercambio y la del contrato, la "libertad" de vender y comprar y la "libertad" personal de los individuos.

Podríamos mostrar además que los fenómenos de alienación que abordamos aquí se desarrollan en sentido inverso: por un lado, competen a la creencia, tienen que ver con el "idealismo" de los individuos (con los valores trascendentes que reivindican: Dios, la Nación, el Pueblo e incluso la Revolución); por el otro, competen a la percepción, tienen que ver con el realismo o el "utilitarismo" de los individuos (con las evidencias de la vida cotidiana: la utilidad, el precio de las cosas, las reglas del comportamiento "normal"). Esto no carecería ya de consecuencias políticas: puesto que sabemos que la política (incluida la revolucionaria) es a la vez una cuestión de ideales y una cuestión de costumbres.

*El Estado o el mercado*

Pero esta diferencia nos lleva finalmente a la gran oposición que resume todas las precedentes. La teoría de la ideología es en lo fundamental una *teoría del Estado* (entendámonos: del modo de dominación inherente al Estado), mientras que la del fetichismo es básicamente una *teoría del mercado* (entendámonos: del modo de sujeción o de constitución del "mundo" de sujetos y objetos inherente a la organización de la sociedad como mercado y a su dominación por potencias mercantiles). Esta diferencia se explica sin duda por los momentos e incluso por los lugares diferentes (París, Londres: la capital de la política y la capital de los negocios), en que Marx elaboró una y otra, y por la idea diferente que se hizo entonces de las condiciones y los objetivos de la lucha revolucionaria. De la idea de un derrocamiento de la dominación burguesa contradictoria con el desarrollo de la sociedad civil, pasamos a la idea de resolución de una contradicción inherente al modo de *socialización* producido por el capitalismo.

También se explica –pero ambas cosas están evidentemente vinculadas– por las fuentes principales de su reflexión, que son igualmente los objetos de su crítica. La teoría del fetichismo se elaboró como contrapunto de la crítica de la economía política, porque Marx encontró en Smith y sobre todo en Ricardo una "anatomía" del valor íntegramente fundada en la cuantificación del trabajo y en la noción "liberal" de una regulación automática del mercado gracias al juego de los intercambios individuales. En cambio, si teorizó la ideología en función del problema del Estado, fue porque Hegel, como

hemos visto, había dado una sorprendente definición del Estado de derecho como hegemonía ejercida sobre la sociedad.

Puede aclararse entonces el hecho, muy notable, de que algunos teóricos contemporáneos que deben algo esencial a la noción marxiana de la ideología y en especial a su concepción de las *condiciones de producción* de la ideología o las ideas, recuperen inevitablemente cuestiones de origen hegeliano: los "intelectuales orgánicos" (Gramsci), los "aparatos ideológicos del Estado" (Althusser), la "nobleza de Estado" y la "violencia simbólica" (Pierre Bourdieu). Pero ya Engels, cuando redescubre el concepto de ideología en 1888 (en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*), se propone mostrar lo que hace del Estado "la primera potencia ideológica" y develar la ley de sucesión histórica de las "concepciones del mundo" o de las formas de la ideología dominante que confieren su legitimidad (religiosa o jurídica) a los Estados de clase. En cambio, hay que buscar en la posteridad del análisis del fetichismo tanto las fenomenologías de la "vida cotidiana" gobernada por la lógica de la mercancía o la simbólica del valor (la escuela de Frankfurt, Henri Lefebvre, Guy Debord, Agnès Heller) como los análisis del imaginario social estructurado *por* el "lenguaje" del dinero y la ley (Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux o Castoriadis, que sustituye la estructura por la institución, e incluso Jean Baudrillard, que en cierto modo *invierte* a Marx al estudiar un "fetichismo del valor de uso" en vez del "fetichismo del valor de cambio").

## 4
## TIEMPO Y PROGRESO: ¿UNA FILOSOFÍA MÁS DE LA HISTORIA?

Las discusiones precedentes corren el riesgo de dar la impresión de que, en el fondo, la filosofía nunca tiene en Marx más que una significación *previa*. En efecto, pasada la proclamación de una salida inmediata de ella, ¿qué encontraríamos? La crítica de la ideología y el análisis del fetichismo. Ahora bien, una es el supuesto previo del retorno a las cosas mismas, la travesía de la conciencia abstracta que se levantó sobre el olvido de sus orígenes en la división del trabajo. En tanto que la otra es el reverso de la crítica de la economía política, que suspende la apariencia de objetividad de las formas mercantiles para remontarse a su constitución social y poner de relieve la "sustancia" del valor: el "trabajo vivo".

¿Quiere decir que, desde el punto de vista de Marx, la filosofía se agota en una crítica de la razón (o de la sinrazón) sociológica, económica y política? No es ése, manifiestamente, su proyecto. La crítica de la ideología o la del fetichismo ya *forman* parte del conocimiento. Son un momento en el reconocimiento de la *historicidad de las relaciones sociales* (y por consiguiente, si recordamos la ecuación programática planteada en la sexta tesis sobre Feuerbach, de la historicidad de la "esencia humana"). Plantean que la división del trabajo, el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases se manifiestan como su propio opuesto. La conciencia teórica autonomizada en la ideología y la representación espontánea de los sujetos y los objetos inducida por la circulación de las mercancías tienen la misma forma general: *construir* la ficción de una "naturaleza", negar el tiempo histórico, negar su propia dependencia de condiciones transitorias, o al menos *salirse de ella,* por ejemplo confinándola en el pasado.

Como lo dice *La miseria de la filosofía* (1847):

Los economistas tienen una singular manera de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las del feudalismo son instituciones artificiales, las de la burguesía son instituciones naturales. Se parecen en esto a los teólogos, que también establecen dos clases de religiones. Cualquiera que no sea la suya es una invención de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales –las relaciones de producción burguesas– son naturales, los economistas dan a entender que se trata de relaciones en que se crea riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de conformidad con la naturaleza. Por lo tanto, esas mismas relaciones son leyes naturales independientes de la existencia del tiempo. Son leyes eternas que siempre deben regir la sociedad. Así, hubo historia, pero ya no la hay.[1]

El momento crítico del trabajo de Marx remite por lo tanto a una oposición de la naturaleza, o del punto de vista "metafísico", y la historia (Gramsci hablará de "historicismo absoluto"). Y su filosofía, inconclusa o no, se autoconvoca a la tarea de pensar la materialidad del tiempo. Pero como también lo hemos visto, esta cuestión es indisociable de una demostración constantemente vuelta a poner en obra: el capitalismo, la "sociedad civil burguesa", llevan en sí mismos la necesidad del comunismo. Están, como habría dicho Leibniz, "preñados del futuro". Y este futuro es *mañana*. Según todas las apariencias, el tiempo no es más que el otro nombre del progreso, a menos que sea su condición de posibilidad formal. Ésta es la cuestión que, para terminar, es preciso que examinemos.

## La negación de la negación

Se recuerdan las célebres frases del prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859):[2]

[1] Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon,* II, "La métaphysique de l'économie politique", 1, "La méthode, septième et dernière observation", París, Éditions Sociales, 1961, p. 129 [traducción castellana: *La miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973].

[2] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traducción de M. Husson y G. Badia, París, Éditions Sociales, París, 1957, pp. 4-5 [traducción castellana: *Contribución a la crítica de la economía política*, en Karl Marx y Federico Engels, *Escritos económicos menores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales [...]. En cierta etapa de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción [...] con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta ese momento. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, esas relaciones se convierten en obstáculos. Se abre entonces una época de revolución social. El cambio en la base económica estremece más o menos rápidamente toda la enorme superestructura [...]. Una formación social jamás desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que es capaz de contener, y jamás surgen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que sus condiciones materiales de existencia hagan eclosión en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad nunca se propone sino los problemas que puede resolver, puesto que si lo observamos con más detenimiento, siempre resultará que el problema mismo sólo emerge donde las condiciones materiales para resolverlo ya existen o al menos están en vías de aparición. A grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden calificarse de épocas progresivas de la formación social económica.

Releamos a continuación ciertas fórmulas sorprendentes de *El Capital* (1867):[3]

Lo que está en germen en el sistema de la fábrica es la educación del porvenir, que asociará en todos los niños que superen cierta edad el trabajo productivo con la enseñanza y la gimnasia, y esto no sólo como método para elevar la producción social, sino además como el único método para producir hombres que se desarrollen en todas las dimensiones [...]. La industria moderna no considera y nunca trata la forma actual de un proceso de producción como si fuera definitiva. Por eso su base técnica es revolucionaria, mientras que la de los modos de producción pasados era esencialmente conservadora [...]. Por otro lado, reproduce, en su forma capitalista, la antigua división del trabajo y sus particularidades osificadas. Hemos visto que esta contradicción absoluta [...] se desencadenaba en la ininterrumpida inmolación orgiástica de la clase obrera, en la dilapidación desmesurada de las fuerzas de

[3] En el libro I, capítulo XIII, "La machinerie et la grande industrie", *op. cit.*, p. 544 *sq.*

trabajo y los estragos de la anarquía social. Ése es el lado negativo. Pero si en lo sucesivo el cambio de trabajo ya no se impone [...] con la eficacia ciega y destructora de una ley de la naturaleza que choca por doquier con obstáculos, en cambio la misma gran industria hace [...] del reemplazo de esta monstruosidad [...], por una disponibilidad absoluta del hombre para las exigencias cambiantes del trabajo, una cuestión de vida o muerte; ocurre lo mismo con el reemplazo del individuo parcial, simple soporte de una función social de detalle, por un individuo totalmente desarrollado para quien diversas funciones sociales son otros tantos modos de actividad que se relevan unos a otros [...] no cabe la menor duda de que, gracias a la ineluctable conquista del poder político por la clase obrera, la enseñanza tecnológica, teórica y práctica, conquistará también su lugar en las escuelas obreras. Así como no hay la más mínima duda de que la forma capitalista de la producción y las relaciones económicas que en ella corresponden a los obreros están en contradicción radical con esos fermentos de conmoción y con el objetivo apuntado: la abolición de la antigua división del trabajo. El desarrollo de las contradicciones de una forma de producción histórica es, no obstante, el único camino histórico conducente a su disolución y reconfiguración.

Y para terminar citemos también las palabras de conclusión del mismo libro I, ya mencionadas:[4]

Una vez que ese proceso de transformación ha descompuesto de manera suficientemente profunda y global el conjunto de la vieja sociedad, cuando los trabajadores se han convertido en proletarios y sus condiciones de trabajo en capital, cuando el modo de producción capitalista está plantado sobre sus propios cimientos, la socialización ulterior del trabajo y la transformación ulterior de la tierra y los otros medios de producción en medios de producción explotados de manera social, es decir colectivos, asumen una nueva forma [...]. En lo sucesivo, lo que hay que expropiar no es ya al trabajador independiente que trabaja por su cuenta en una economía propia, sino al capitalista que explota a una gran cantidad de trabajadores. Esta expropiación se cumple por el juego de las leyes inmanentes de la misma producción capitalista, por la centralización de los capitales [...]. A medida que disminuye regularmente el número de magnates del capital que usurpan y monopolizan todos los beneficios de ese proceso de mutación continua, crece el peso de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la

[4] Capítulo XXIV, "La prétendue 'accumulation initiale'", § 7, "Tendance historique de l'accumulation capitaliste", *op. cit.*, pp. 855-857.

degeneración, de la explotación, pero también la ira de una clase obrera en constante aumento, formada, unificada y organizada por el mecanismo mismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en una traba para el modo de producción que maduró al mismo tiempo que él y bajo su dominación. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que se vuelven incompatibles con su envoltura capitalista. La hacen volar en pedazos. Ha terminado la hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados [...]. La producción capitalista engendra a su turno, con el carácter ineluctable de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación.

## *Ambigüedad de la dialéctica*

¿Cómo dudar entonces de que Marx haya sido, en el siglo XIX y entre Saint-Simon y Jules Ferry, un representante típico de la idea (o la ideología) del *progreso*? "Hay pocas sugerencias tan fantasiosas –escribe Robert Nisbet en su *History of the Idea of Progress*– como la de los marxistas occidentales que hoy querrían sacar a Marx de la tradición evolucionista y progresista del siglo XIX."[5] Sucede simplemente que para él el progreso no es la modernidad, no es el liberalismo y menos aún el capitalismo. O más bien, "dialécticamente", es el capitalismo en cuanto hace inevitable el socialismo y, recíprocamente, es el socialismo en cuanto resuelve las contradicciones del capitalismo...

Ésa es sin duda una de las causas del descrédito filosófico que afecta en la actualidad "la concepción materialista de la historia" a la que está asociado el nombre de Marx. Puesto que hoy vivimos la *decadencia de la idea de progreso*, para retomar una expresión de Georges Canguilhem.[6] La noción de dialéctica, en su versión hegeliana (dialéctica del "espíritu"), marxiana (dialéctica de los "modos de producción" y las "formaciones sociales") o posengelsiana (dialéctica de la "naturaleza") ocupa en este aspecto una posición fundamentalmente ambivalente. Para algunos representa una alternativa al positivismo del progreso. En efecto, al esquema de un

[5] Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Nueva York, Basic Books, 1980 [*Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981].

[6] Georges Canguilhem, "La décadence de l'idée de progrès", en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1987.

movimiento continuo, uniformemente ascendente –"el progreso es el desarrollo del orden", según la expresión de Auguste Comte, que reconocía su deuda con la filosofía de las Luces y en especial con Condorcet–, opone la representación de las crisis, de los conflictos "inconciliables" y del "papel de la violencia en la historia". Por otra parte, no obstante, puede designarse como la realización consumada de la ideología del progreso (de su *poderío* irresistible), dado que apuntaría a reunir toda esa "negatividad" en una síntesis superior, para conferirle un sentido y ponerla, "en última instancia", al servicio de lo que parecía contradecir.

El objetivo de este capítulo es mostrar, con todo, que las cosas son menos simples de lo que podría hacerlo suponer una mera inversión de los juicios de valor. Lo son en el propio Marx (de quien aquí importarán ante todo no las opiniones, sino los razonamientos y las investigaciones). Lo son también debido a la multiplicidad de las cuestiones englobadas por la noción demasiado apresurada de un "paradigma" del progreso. En vez de leer en Marx la *ilustración* (entre otras) de una idea general, lo interesante es utilizarlo como un *revelador*, un analizador de los problemas inherentes a una idea semejante.

## Las ideologías marxistas del progreso

Pero en primer lugar debemos apreciar en toda su medida el lugar ocupado por el marxismo, como teoría y como movimiento o "creencia" de masas, en la historia social de la idea de progreso. Si hasta bien entrada nuestra época no hubo únicamente doctrinas más o menos influyentes (¿y quién dice que ya no existen?), sino algo así como un "mito" colectivo del progreso, se debe en un grado esencial al marxismo. Fue éste el que perpetuó, por excelencia, la idea de que "los de abajo" desempeñan un papel *activo* en la historia, al impulsarse e impulsarla hacia "arriba". En la medida en que la idea de progreso incluye más que una esperanza: una certidumbre anticipada, esta representación le es completamente indispensable, y no se entendería nada de la historia del siglo XX si se hiciese abstracción de ella. Al menos desde la prueba de la Gran Guerra, como escribió Valéry, las civilizaciones "saben que son mortales", y la espontaneidad del progreso se tornó realmente inverosímil... Sólo la idea de que las masas que aspiran a su propia liberación lo realizan de manera revolu-

## Benjamin

Nacido en Berlín en 1892 y muerto en Port-Bou en 1940 (donde se suicidó, temeroso de que la policía franquista lo entregara a la Gestapo), Walter Benjamin es considerado con frecuencia, equivocadamente, como un representante de la escuela de Francfurt (Adorno, Horkheimer y el primer Marcuse, y más tarde Habermas), de la que no fue más que un "compañero de ruta" receloso y mal comprendido. En su juventud sufre una fuerte influencia de Georges Sorel, autor en 1908 de *Reflexiones sobre la violencia* (*cf.* la antología *Mythe et Violence*, París, Denoël/Lettres nouvelles, 1971), y de Kafka, y es amigo íntimo de Gershom Scholem, teórico e historiador de la mística judía. Más adelante, su compañera Asja Lacis, una revolucionaria lituana, lo convertirá al comunismo, y durante algunos años Benjamin tendrá una estrecha vinculación con Bertolt Brecht, con quien compartirá los proyectos de literatura militante. Su tesis de doctorado sobre *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* [Barcelona, Ediciones 62, 1988] (1919; traducción francesa, *Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, París, Flammarion, 1986) y su obra ulterior sobre *El origen del drama barroco alemán* [Madrid, Taurus, 1990] (traducción francesa, *Les Origines du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 1986) no le permiten obtener la habilitación universitaria y lo condenan a la inseguridad, agravada por el ascenso del nazismo al poder. Lo esencial de su trabajo compuesto por fragmentos y artículos (varios de ellos consagrados al gran inspirador de su obra de madurez, *Baudelaire* [Madrid, Taurus, 1993] (traducción francesa, París, Payot) estaba destinado a formar una obra histórica, filosófica y estética sobre los "pasajes parisinos" en la arquitectura del segundo Imperio, en la cual se analiza la combinación de elementos fantásticos y racionales que constituyen la "cotidianeidad" moderna (Walter Benjamin, *Paris capitale du XIXe siècle, Le livre des passages*, traducción de J. Lacoste, París, Éditions du Cerf, 1989; y *cf.* Christine Buci-Glucksmann, *La Raison baroque de Baudelaire à Benjamin*, París, Galilée, 1984, y S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1989) [*Dialéctica de la mirada*, Madrid, Visor, 1995]. Luego de su distanciamiento de la URSS y en el contexto trágico del nazismo, su crítica de las ideologías del progreso se orienta –particularmente en las "Tesis sobre la filosofía de la historia", de 1940– hacia una reflexión a la vez política y religiosa sobre la "actualidad" (*Jetztzeit*), momento de ruptura en la historia en que se enfrentan la destrucción y la redención (*cf.* Michaël Löwy, *Rédemption et utopie*, *op. cit.*, capítulo 6 y conclusión).

cionaria o reformista puede, por lo tanto, dar crédito a esa representación. Cosa para la cual sirvió el marxismo, y no hay que sorprenderse de que al mismo tiempo no haya dejado de fortalecer en su propio seno esa preeminencia de la representación del progreso.

Es justo hablar aquí de marxismo y no sólo de socialismo. La tesis del progreso social (de su carácter ineluctable y positivo) es por cierto un componente de toda la tradición socialista, tanto en su corriente "utópica" como en la "científica": Saint-Simon, Proudhon, Henry George (*Progreso y pobreza* se publicó en 1879). Pero fue el marxismo el que, *de facto*, propuso una versión dialéctica (*redoblando* en cierto modo el contenido de la idea) y aseguró su circulación entre los grandes movimientos sociales y políticos de los diferentes "mundos" europeos y extraeuropeos.

Cada uno a su manera, con algunos años de diferencia, Gramsci y Walter Benjamin lo criticaron implacablemente desde adentro, y precisamente por esto. En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci describía el "economicismo" de la II y la III Internacionales como un fatalismo gracias al cual los trabajadores y sus organizaciones se forjan una visión "subalterna" del mundo, que hace de la emancipación la consecuencia inevitable del desarrollo de las técnicas. Y Benjamin, en su último texto, las "Tesis sobre la filosofía de la historia", de 1940,[7] habla de un "historicismo" marxista que sería la tentativa (vana, por definición) de retomar por cuenta de los oprimidos la visión continua y acumulativa, característica de los dominantes o los "vencedores", seguros de "nadar en el sentido de la corriente". Esta descripción (que no deja de evocar algunas formulaciones nietzscheanas) da indiscutiblemente en el clavo.

Recordemos cuáles fueron las tres grandes realizaciones del "progresismo" marxista:

• en primer lugar, la ideología de la socialdemocracia alemana y más en general de la II Internacional. Sus divergencias internas (epistemológicas: porque desde el principio se divide entre una concepción naturalista, en que la lección de Marx se combina con la de Darwin, y una concepción ética, en que Marx se relee más bien con los anteojos de Kant; políticas: con la oposición del revisionismo –Bernstein, Jaurès– y la ortodoxia

[7] Walter Benjamin, "Thèses sur la philosophie de l'histoire", en *Essais*, vol. II, traducción de M. de Gandillac, París, Gonthiers-Médiations, 1983.

–Kautsky, Plejanov, Labriola–) no hacen más que destacar mejor el consenso sobre lo esencial: la certeza del sentido de la historia;

• a continuación, la ideología del comunismo soviético y del "socialismo real". Designada por Althusser como una "revancha póstuma de la II Internacional",[8] presenta también sus propios debates: voluntarismo económico estalinista; marxismo posestalinista inclinado poco a poco hacia la gestión del *statu quo* y dividido entre los dos círculos de intereses a veces antagónicos del "campo socialista" y el "movimiento comunista internacional". En este caso, lo más interesante sería analizar la extrema tensión que la caracterizó (y que explica sin duda una buena parte de su influencia) entre un proyecto de resistencia a la modernización capitalista (e incluso de *retorno* a los modos de vida comunitarios que ésta destruye) y un proyecto de *ultramodernidad* o superación de esa modernidad, mediante un "salto adelante" hacia el futuro de la humanidad (no sólo "los sóviets y la electrificación", según la consigna de Lenin en 1920, sino la utopía del hombre nuevo y la exploración del cosmos);

• por último, la ideología del *desarrollo socialista*, a la vez elaborada dentro del Tercer Mundo y proyectada sobre él desde el exterior luego de la descolonización. Lo importante aquí es que existen una variante marxista y una variante no marxista de la idea de desarrollo. Pero sus fronteras no son fijas: se trata más bien de una permanente emulación intelectual y política. El marxismo reveló mejor la profundidad del vínculo que lo une al fondo común del economismo progresista elaborado por el pensamiento de las Luces, de Turgot y Adam Smith hasta Saint-Simon, cuando se convirtió en el siglo XX en un proyecto de desarrollo para la "periferia" de la economía mundial capitalista (desde China hasta Cuba, pasando por Argelia o Mozambique), también en este caso con sus variantes reformistas y revolucionarias, sus esperanzas y sus catástrofes. Pero no es menos indiscutible que, sin el desafío en parte real y en parte imaginario que representó la "solución marxista", las teorías de la planificación del Estado aplicadas al Tercer Mundo no se habrían presentado como teorías alternativas del desarrollo *social*. Lo cual se advierte con claridad desde que reinan sin compañía el liberalismo monetario y su contrapartida, la "injerencia humanitaria".

[8] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973 [*Para una crítica de la práctica teórica*, México, Siglo XXI].

Era importante recordar esta historia, aunque fuera de manera muy alusiva, porque nos lleva a relativizar la crítica misma del progreso, o al menos a no admitir sin desconfianza todas sus evidencias. El hecho de que cronológicamente la última de las grandes realizaciones del progresismo marxista haya sido una ideología a la vez estatista, racionalista y populista para salir del subdesarrollo debería disuadirnos de anunciar a la ligera el "fin de las ilusiones del progreso" *desde Europa*, y en términos más generales desde el "centro" (o el "norte"). Como si nos tocara una vez más determinar dónde, cuándo y por quién deben buscarse la racionalidad, la productividad y la prosperidad. También las funciones cumplidas en la historia del movimiento obrero por la imagen de la marcha hacia adelante de la humanidad y la esperanza de presenciar algún día la coincidencia entre la realización individual y la salvación colectiva esperan todavía un análisis detallado.[9]

## La integridad de la historia

La crítica del progreso, en trance de ser banalizada por las filosofías "posmodernas",[10] implica además otras trampas. La mayoría de las veces se anuncia en un lenguaje en sí mismo historicista: como crítica de una representación dominante, reemplazo de un "paradigma" por otro. Ahora bien, esas nociones indiferenciadas son más que dudosas. ¿Hay propiamente hablando una *noción*, un *paradigma* del progreso que hayan imperado desde la filosofía de las Luces hasta el socialismo y el marxismo? Nada es menos seguro. Ninguna discusión sobre este punto puede dejar de hacer un análisis de los componentes de la idea de progreso, cuya conjunción no es automática.

Las representaciones del progreso que se constituyen a fines del siglo XVIII se presentan ante todo como teorías (o más bien ideas) de la integridad de la historia, según el modelo de una curva espaciotemporal, lo cual produce diferentes alter-

[9] Sobre la manera en que el marxismo transcribió la idea revolucionaria de socialización en un lenguaje evolucionista, *cf.* Jean Robelin, *Marxisme et socialisation*, París, Méridiens/Klincksieck, 1989. Sobre las imágenes socialistas del futuro en los siglos XIX y XX, véase Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, París, PUF, 1993.

[10] *Cf.* Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne*, París, Éditions de Minuit, 1979 [traducción castellana: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984].

nativas. La integridad de la historia puede captarse en la distinción de sus "etapas", en la "lógica" de su sucesión. O bien en el carácter decisivo de un momento privilegiado (crisis, revolución, derrocamiento) que afecta la totalidad de las relaciones sociales, la suerte de la humanidad. Del mismo modo, puede pensarse como un proceso indefinido, cuya orientación es lo único que se caracteriza (Bernstein, padre del "revisionismo", dirá en una frase famosa: "La meta final [*Endziel*] no es nada, el movimiento es todo").[11] O bien, al contrario, puede definirse como el proceso que lleva a un término: "estado estacionario" de homogeneidad o equilibrio (como en Cournot o Stuart Mill) e incluso el "ultraimperialismo" de Kautsky, mucho más que en Hegel, aunque todos estos conservadores, liberales o socialistas compartan una misma imagen de la resolución final de las tensiones y las desigualdades.

Pero estas diferentes maneras de representarse la historia como una teleología suponen sobre todo la combinación de dos tesis independientes una de otra. Una plantea la *irreversibilidad* y la linealidad del tiempo. De allí el rechazo (y la presentación como mítica o metafórica) de toda la idea de un tiempo cósmico y una historia política cíclicos o aleatorios. Señalemos de inmediato que la irreversibilidad no es necesariamente ascendente: así, ya abrevaran o no en los modelos físicos de "degradación de la energía", una buena parte de los teóricos de la historia del siglo XIX pudo oponer a la idea del progreso la de la decadencia, a la vez que permanecía dentro del mismo supuesto previo (pensemos en el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, de Gobineau, publicado a partir de 1853 y más adelante invocado para dar crédito, frente al esquema de la "lucha de clases", al de la "lucha de razas"). De modo que a la idea de la irreversibilidad hay que agregar otra: la del *perfeccionamiento* técnico o moral (o una combinación de ambos). El perfeccionamiento no significa únicamente paso del menos al más, *o* de lo más malo a lo mejor, sino que implica la idea de un "balance" positivo de los inconvenientes y las ventajas, lo que hoy llamaríamos un *óptimo* (pensemos aquí en la manera en que el esquema leibniziano del "mejor de los mundos posibles" vuelve a encontrarse en la tradición progresista del liberalismo: desde Bentham, con su definición de la utilidad como máximo de satis-

[11] Édouard Bernstein, *Les Présupposés du socialisme* (*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899), París, Le Seuil, 1974.

facción para la mayor cantidad posible de individuos, hasta Rawls en nuestros días, con su "principio de diferencia", que plantea que sólo son justas las desigualdades que mejoran la situación de los más desfavorecidos).[12]

Por último, una representación de la historia como progreso puede duplicar la idea de cambio con la de una *capacidad constantemente incrementada* de cambiar, y es aquí, en especial, donde la insistencia puesta en la educación puede anudarse desde adentro con la idea de progreso. Pasamos entonces a un cuarto componente de las teorías clásicas del progreso, que en cierto sentido es el más importante políticamente, pero también el más problemático en el plano filosófico: la idea de que la transformación es una transformación *de sí mismo*, y por lo tanto una *autotransformación* o, mejor aún, un *autoengendramiento* en el que se realiza la autonomía de los sujetos.[13] En último análisis, aun el dominio de las fuerzas naturales y la conquista de los recursos del planeta deben pensarse en esta perspectiva. Como decía Marx en los *Manuscritos de 1844*, la industria y las ciencias de la naturaleza son "el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre". Vemos resurgir aquí, entonces, el problema de la *praxis*, con la salvedad de que no se trata de pensar una transformación individual, sino una transformación colectiva. Es por definición una idea laica, o al menos contraria a toda representación del curso de la historia como el resultado de una voluntad divina. Pero no es necesariamente incompatible con diferentes transposiciones de los esquemas teológicos del "plan" o la "economía" de la naturaleza. La dificultad radica en pensarla de manera inmanente, es decir, sin la intervención de fuerzas o principios exteriores al proceso mismo.

*¿Una teoría de la evolución?*

Los teóricos del siglo XIX buscan "leyes" del cambio o de la transición histórica, a fin de situar la sociedad moderna entre

[12] John Rawls, *A Theory of Justice* (1972), Oxford University Paperback, 1980, § 13 (traducción francesa: París, Le Seuil) [traducción castellana: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979].

[13] "*Todo lo que llamamos historia universal* no es otra cosa que el engendramiento del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre; allí está, por lo tanto, la prueba evidente e irrefutable de su *engendramiento* por sí mismo, del *proceso de su nacimiento*". K. Marx, *Manuscrits de 1844...*, *op. cit.*, p. 99.

el *pasado*, que las "revoluciones" (industrial, política e incluso religiosa) relegaron a una prehistoria de la modernidad, y el *futuro* más o menos cercano que la inestabilidad y las tensiones actuales permiten presentir. En su inmensa mayoría, resolvieron este problema mediante la adopción de esquemas evolucionistas. Para decirlo una vez más con la terminología de Canguilhem, el evolucionismo es la "ideología científica" por excelencia del siglo XIX: vale decir, un *lugar de intercambio* entre los programas de investigaciones científicas y el imaginario teórico y social (la "necesidad inconsciente de acceso directo a la totalidad").[14] En ese sentido, en el siglo XIX es prácticamente imposible no ser evolucionista, salvo que se proponga una nueva alternativa teológica a la ciencia. ¡Aun Nietzsche, que escribió (en *El Anticristo*, de 1888) que "el progreso no es más que una idea moderna, es decir, una idea falsa", está muy lejos de escapar a ello!

Pero esto también quiere decir que el evolucionismo es el elemento intelectual en el que se enfrentan los conformismos y los ataques contra el orden establecido. Poner a todos los evolucionistas en el mismo plano es condenarse a no ver en la historia de las ideas, según las palabras de Hegel, más que una vasta "noche en la que todos los gatos son pardos". Lo importante, al contrario, es lo que los distingue entre sí y los aspectos heréticos en torno de los cuales se oponen unos a otros. La *lucha de clases* no es la *lucha de razas*, así como las dialécticas de Hegel, Fourier o Marx no son la ley spenceriana de "diferenciación" creciente (evolución de lo simple a lo complejo) o la ley de "recapitulación" de la evolución en el desarrollo de los individuos, impuesta por Haeckel a todas las disciplinas antropológicas inspiradas en el evolucionismo biológico.

Podemos entonces volver a Marx. El objeto específico al que aplicó esquemas de evolución es la historia de las "formaciones sociales", a las que consideraba determinadas por su "modo de producción". Como ya lo hemos visto, hay en él una *línea de evolución* progresiva de los modos de producción, que clasifica todas las sociedades en relación con un criterio

[14] Georges Canguilhem, "Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?", en *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Librairie Vrin, 1977. Una excelente exposición del evolucionismo antes y después de Darwin es Canguilhem, Lapassade, Piquemal y Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, reedición, París, PUF, 1985; *cf.* también Yvette Conry (comp.), *De Darwin au darwinisme: science et idéologie*, París, Librairie Vrin, 1983.

intrínseco: la *socialización*, es decir, la capacidad de los individuos de controlar colectivamente sus propias condiciones de existencia. Y esta línea es única, lo que significa no sólo que permite determinar avances y retrasos (sea *entre* las sociedades, sea en el curso de su historia política), sino que establece una relación necesaria entre los "comienzos" y el "fin" de la historia (aun cuando este fin, el comunismo, se conciba como el comienzo de otra historia).

Estas concepciones dieron la vuelta al mundo y el mismo Marx encontró para exponerlas formulaciones contundentes que, en cierto sentido, la tradición marxista no hizo nunca otra cosa que glosar. Antes recordé algunas de ellas. Su comparación muestra con claridad que la idea de evolución progresiva es en Marx inseparable de una tesis sobre la racionalidad de la historia o, si se quiere, la inteligibilidad de sus formas, sus tendencias y sus coyunturas.

## UN ESQUEMA DE LA CAUSALIDAD (DIALÉCTICA I)

Como lo muestra el texto del prefacio a la *Crítica de la economía política*, esta tesis se expresa en primer lugar en la forma de un esquema de causalidad histórica. Al no ser en sí mismo un conocimiento sino un programa de investigación y explicación, se enuncia en términos cualitativos e incluso metafóricos: "base" y "superestructura", "fuerzas productivas" y ""relaciones de producción", "vida material" y "conciencia de sí" no son en sí mismas realidades, sino categorías *a la espera* de una aplicación concreta. Algunas proceden directamente de la historia y la economía política, mientras que otras se importan de la tradición filosófica. Este esquema de causalidad tiene una importancia comparable a otras innovaciones teóricas en el modo de explicación de lo real: así, el esquema aristotélico de las "cuatro causas"; el newtoniano de la fuerza de atracción, de la materia ("fuerza de inercia") y del vacío; el darwiniano de la variabilidad individual y la "selección natural"; o el freudiano de las instancias del "aparato psíquico"...

En la forma en que lo encontramos aquí, hay que constatar que este esquema entraña una tensión casi insoportable. Puesto que, al mismo tiempo, *subordina* por completo el proceso histórico a una teleología preexistente,[15] no obstante

[15]. "Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagó-

lo cual *afirma* que el motor de la transformación no es otra cosa que las contradicciones de la vida material, "científicamente verificables". No hay que asombrarse, entonces, de que se haya visto constantemente tironeado entre interpretaciones divergentes y haya sido objeto de permanentes reelaboraciones en la historia del "materialismo histórico".

Vamos a ver que los planteamientos de *El Capital* proporcionan, si no correctivos, sí al menos un mayor grado de complejidad a ese esquema general. De hecho, exponen el "proceso" o el "desarrollo" de las relaciones sociales en *tres niveles* de generalidad decreciente.

Como anteriormente, está en primer lugar la línea de progreso de los modos de producción sucesivos (asiático, esclavista, feudal o señorial, capitalista, comunista) que aporta un principio de inteligibilidad a la sucesión de las formaciones sociales concretas. Este nivel es el más notoriamente *finalista*: sin otro cambio que una "inversión materialista", proviene de la manera en que Hegel y otros filósofos de la historia habían ordenado las épocas de la historia universal (el "despotismo oriental" se convierte en el "modo de producción asiático", el "mundo antiguo" en el "modo de producción esclavista", etcétera). Pero también es el más *determinista*: no sólo por su linealidad, sino por la forma en que funda el tiempo irreversible de la historia en una ley del desarrollo ininterrumpido de la productividad del trabajo humano. Señalemos, no obstante, que se trata de una determinación global, que no excluye en el detalle ni bloqueo ni estancamiento, y ni siquiera retroceso.

En ese plano, la lucha de clases no interviene tanto como principio de explicación sino como su resultado de conjunto. A cada modo de producción corresponden ciertas formas de propiedad, cierto tipo de desarrollo de las fuerzas productivas y de relación entre el Estado y la economía y, *por lo tanto*, cierta forma de la lucha de clases. Ésta no se desarrolla de la misma manera entre los señores y sus siervos o aparceros que

nica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que se origina en las condiciones de existencia social de los individuos; no obstante, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolverlo. Con esta formación social culmina por lo tanto la prehistoria de la sociedad humana" (prefacio de la *Contribución...*, *op. cit*).

**Determinación en última instancia**

El texto de la Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 constituyó durante mucho tiempo la exposición canónica de la "concepción materialista de la historia", aunque explícitamente no sea más que un programa. Los marxistas le dedicaron millares de páginas y comentarios, para bien y para mal. La expresión "determinación en última instancia", cuya aclaración se tomó la costumbre de buscar en ella, no aparece literalmente. La forjará Engels más adelante: "El momento determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real [...]. Si alguien violenta esta proposición para hacerle decir que el factor económico es el *único* determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda" (carta a Bloch del 21 de septiembre de 1890; *cf.* Marx y Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales, 1974). La comparación de ambos textos y su posteridad sugiere no obstante que la formulación de Engels *carece* aún de un elemento de demarcación clara con el economicismo e incluso el tecnologismo, porque esas "desviaciones" no dejaron de reaparecer en la aplicación del esquema marxiano de determinación de los diferentes niveles o instancias de la práctica social. Ello se debe manifiestamente al hecho de que la "determinación en última instancia", por sutiles que sean las dialectizaciones o acciones recíprocas que autorice entre sociedad global ("formación social") y modo de producción, "base económica" y "superestructura político ideológica", fuerzas productivas y formas de propiedad, no hace, a fin de cuentas, más que destacar de manera más absoluta la teleología del desarrollo histórico. Se comprende entonces por qué, al mismo tiempo que escribía que "la hora solitaria de la última instancia no suena nunca", Althusser proponía sustituir las nociones de acción recíproca y acción de respuesta de las superestructuras sobre la base por la de "sobredeterminación", que traduce la complejidad irreductible del "todo social" planteado por la dialéctica materialista ("Contradiction et surdétermination", en *Pour Marx*, *op. cit.* [*La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967]).

entre los capitalistas y sus obreros.[16] En el límite, el final o la superación de la lucha de clases en una sociedad comunista no es otra cosa que una consecuencia entre otras de esa evolución. Volvemos a encontrar el cuadro comparativo que se había mencionado en el análisis del fetichismo de la mercancía, pero ordenado en el tiempo.

[16] K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, libro I, capítulo VIII, "La journée de travail", § 2, "La fringale de surtravail. Fabricant et boyard", p. 262 *sq.*

Ahora bien, en *El Capital* Marx quiso concentrarse en un objeto mucho más específico: no sin razón, porque pone en entredicho la necesidad de la revolución. Se trata de la "contradicción" entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, y la forma que asume en el capitalismo. Aquí es importante leer con mucha atención los textos. Las formulaciones autorizadas por la ortodoxia, tras los pasos de Engels en *El anti-Dühring* (pero también del mismo Marx en *La miseria de la filosofía* o el *Manifiesto comunista*), intensamente influidas por la tradición saintsimoniana, deben ser abandonadas. Es notorio que no se trata de oponer a la fijeza de la propiedad burguesa la movilidad progresiva de por sí de las fuerzas productivas (así como más adelante Keynes o Schumpeter opusieron el empresario y el industrial al especulador financiero). Se trata de la contradicción creciente *entre dos tendencias*: la socialización de la producción (concentración, racionalización, universalización de la tecnología) y la tendencia a la fragmentación de la - de obra, la superexplotación y la inseguridad para la clase obrera. La lucha de clases se produce por lo tanto de manera decisiva como operador del proceso de resolución de la contradicción, de la que es imposible escapar. Sólo la lucha que se organiza a partir de la "miseria", la "opresión" y la "ira" de los proletarios puede "expropiar a los expropiadores" y conducir a la "negación de la negación", es decir, a readueñarse de sus propias fuerzas absorbidas en el movimiento incesante de valoración del capital.

Este punto es tanto más importante cuanto que Marx habla aquí de *necesidad*, y hasta de necesidad ineluctable. Se advierte que ésta no es la necesidad que se impone desde afuera a la clase obrera, sino la que se constituye en su propia actividad o práctica de liberación. El carácter político del proceso está subrayado por el uso implícito del modelo de la Revolución Francesa: con la salvedad de que la dominación que hay que "hacer volar en pedazos" no es la de un poder monárquico, sino la del capital en la organización de la producción social. Aunque lo oprima, el capital no está "al margen" de su pueblo. Él es quien produce "sus propios sepultureros". Analogía ilustrativa, por ende, pero problemática.

Por último, Marx consagra numerosos análisis a un *tercer*

nivel de desarrollo, todavía más particular: la transformación del mismo modo de producción o, si se quiere, el movimiento de la acumulación. En los capítulos centrales de *El Capital*, dedicados a la "producción de sobrevalor absoluto y relativo",[17] a la lucha en torno de la duración de la jornada laboral, a las etapas de la revolución industrial (manufacturas, maquinismo, gran industria), lo que le interesa no es el simple resultado cuantitativo (la capitalización creciente de dinero y medios de producción), sino la manera en que evolucionan la calificación de los obreros, la disciplina fabril, el antagonismo del personal asalariado y la dirección capitalista, los porcentajes de empleo y desocupación (por lo tanto la competencia entre los trabajadores potenciales). La lucha de clases interviene aquí de modo aún más específico, *de los dos lados a la vez*. Por el de los capitalistas, la totalidad de cuyos "métodos de producción de sobrevalor" son métodos de presión sobre el "trabajo necesario" y el grado de autonomía de los obreros. Y por el de los proletarios, que reaccionan ante la explotación y deciden así al capital a buscar sin cesar nuevos métodos. De modo que, en rigor de verdad, la misma lucha de clases se convierte en un factor de la acumulación, como puede verse en la repercusión de la limitación de la jornada laboral sobre los métodos de organización "científica" del trabajo y las innovaciones tecnológicas: lo que Marx llama paso del "sobrevalor absoluto" al "sobrevalor relativo" (tercera y cuarta secciones del libro I). La lucha de clases interviene incluso por un *tercer lado*, el del *Estado*, apuesta de la relación de fuerzas entre las clases y al que el agravamiento de la contradicción lleva a intervenir en el proceso mismo de trabajo mediante una "regulación social", cada vez más orgánica.[18]

[17] La palabra *"survaleur"* ["sobrevalor"], que en la última traducción francesa sustituye al término tradicional pero equívoco de *"plus-value"* ["plusvalía"], equivale exactamente al alemán *Mehrwert*: neologismo construido por Marx para designar el *incremento de valor del capital*, que proviene del *sobretrabajo* [*surtravail*] obrero (en alemán: *Mehrarbeit*; en inglés: *surplus value/surplus labour*).

[18] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, libro I, capítulo XIII, § 9, "Législation de fabriques (Clauses concernant l'hygiène et l'éducation). Sa généralisation en Angleterre", p. 540 *sq*. La escuela italiana llamada *"operaiste"* fue la que más vigorosamente destacó este aspecto del pensamiento de Marx: *cf.* Mario Tronti, *Ouvriers et capital*, París, Christian Bourgois, 1977; Antonio Negri, *La Clase ouvrière contre l'État*, París, Galilée, 1978. Véase también el debate que opuso a Nicos Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales*, París,

Me extendí acerca de estos planteamientos un poco más técnicos, ante todo para convencer al lector de que los problemas de la filosofía de la historia en Marx no deben discutirse en el nivel de las declaraciones más generales, sino en el de los análisis, que es también el de la explicitación máxima de los conceptos. Se trata nada menos que de tratar a Marx como teórico: lo que vale para las figuras de la conciencia en Hegel vale para el modo de producción en aquél. "Leer *El Capital*" está todavía a la orden del día. Pero también quiero deducir de ello la siguiente observación: lo que Marx entiende como racionalidad de la explicación histórica es precisamente la combinación de los tres niveles de análisis, desde la línea de evolución de toda la sociedad hasta el antagonismo cotidiano en el proceso de trabajo. Para decirlo entonces en términos más filosóficos, resulta de ello que Marx recurrió cada vez menos a *modelos* de explicación preexistentes y *construyó* cada vez más *una racionalidad* sin verdaderos precedentes. Esta racionalidad no es ni la de la mecánica, ni la de la fisiología o la evolución biológica, ni la de una teoría formal del conflicto y la estrategia, aunque en tal o cual momento pueda utilizar esas referencias. La misma lucha de clases, en el cambio incesante de sus condiciones y formas, es su propio modelo.

Ése es precisamente el primer sentido que podemos dar a la idea de dialéctica: una lógica o forma de explicación específicamente adaptada a la intervención determinante de la lucha de clases en el tejido mismo de la historia. En este aspecto, Althusser tenía razón cuando insistía en la transformación que Marx hizo sufrir a las formas anteriores de la dialéctica, y en particular a sus formas hegelianas (ya se tratara del enfrentamiento del "amo y el esclavo" en la *Fenomenología...* o de la "división del sujeto y el objeto" en la *Lógica*). No es que no les debiera nada (al contrario, en cierto sentido les debía todo, dado que no cesó de trabajar sobre ellas), pero lo que les debía tenía que ver con el hecho de haber *invertido* la relación que las "figuras" especulativas mantenían con el análisis concreto de las situaciones concretas (como diría Lenin). Las situaciones no ilustran momentos dialécticos preexistentes. Antes bien, son en sí mismas tipos de procesos o desarrollos dialécti-

Maspero, 1968 [*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1970]) con Ralph Miliband (*Marxism and Politics*, Oxford, 1977) sobre la "autonomía relativa del Estado" en la lucha de clases.

cos, y no está vedado concebir su serie como abierta. Al menos, ése es el *sentido* en que se interna el trabajo de Marx.

### El "lado malo" de la historia

Pero esa inversión de perspectiva no hace sino destacar aún más las dificultades y hasta las aporías con las que vuelve a chocar este proyecto de racionalidad. Hay que poner de relieve su significación antes de volver a la manera en que finalmente se establecen en Marx las relaciones del "progreso" y la "dialéctica".

Una expresión llamativa puede servirnos aquí de guía: "La historia avanza por el lado malo". Marx la había utilizado en *La miseria de la filosofía* contra Proudhon, que procuraba retener de cada categoría o forma social el "lado bueno" que hace progresar la justicia.[19] Pero la fórmula escapa a este uso y se vuelve contra su autor: la teoría misma de Marx, aún en vida de éste, se enfrentó al hecho de que la historia avanza por el lado malo, el que ella no había previsto, el que pone en entredicho su representación de la necesidad y, en el límite, la certeza que cree poder extraer del hecho mismo de que la historia, precisamente, *avanza*, y no es como la vida según Macbeth, "el cuento de un idiota, lleno de ruido y de furia y desprovisto de sentido".

Cuando Marx pone en juego su ironía a expensas de Proudhon, intenta impugnar una visión *moralizadora y optimista* de la historia (por lo tanto, a fin de cuentas, conformista). Proudhon había sido el primero en tratar de adaptar esquemas hegelianos a la evolución de las "contradicciones económicas" y el advenimiento de la justicia social. Su concepción del progreso y la libertad se basaba en la idea de que los valores de solidaridad y libertad se imponen debido a la misma universalidad que representan. Marx quiso recordarle (en 1846) que la historia no se hace "por el lado bueno", es decir, en razón de la fuerza intrínseca y la excelencia de los ideales humanistas, y menos aún por la fuerza de convicción y la educación moral, sino por el "dolor de lo negativo", el enfrentamiento de intereses, la violencia de las crisis y las

[19] K. Marx, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*: "el lado malo siempre termina por imponerse al lado bueno. El lado malo es el que produce el movimiento que construye la historia constituyendo la lucha" (recordemos que Marx escribió esta obra directamente en francés).

revoluciones. No es tanto la epopeya del derecho como el drama de una guerra civil entre las clases, aun cuando ésta no asuma necesariamente una forma militar. Demostración estrictamente conforme al espíritu de Hegel, que Proudhon y otros voceros del reformismo habían comprendido muy mal con respecto a este punto.

Demostración que, por eso mismo, no puede sino reactivar nuestro interrogante. En definitiva, nada está más de acuerdo con la idea de una consumación garantizada que una dialéctica del "lado malo" entendida en ese sentido. Puesto que la función de ésta es precisamente –y es sin duda lo que sucede en Hegel– mostrar que el *fin* racional del desarrollo histórico (llámeselo resolución, reconciliación o síntesis) es suficientemente poderoso para *pasar por su contrario*: la "sinrazón" (violencia, pasión, miseria), y en ese sentido para reducirlo o absorberlo. Inclusive se dirá, circularmente, que la capacidad de que da muestras de convertir la guerra, el sufrimiento y la injusticia en factores de paz, prosperidad y justicia "prueba" su poderío y su universalidad. Si hoy podemos leer en Hegel otra cosa que una larga "teodicea" (según su propia expresión, tomada de Leibniz), es decir, una demostración de que en la historia el "mal" siempre es particular, relativo, en tanto que el fin positivo que prepara es, por su parte, universal y absoluto, ¿no lo debemos a la manera en que Marx lo transformó? ¿Y, más aún, a la manera en que esta transformación marxista de la dialéctica se topó históricamente con sus propios límites?

En el extremo del movimiento crítico, encontramos entonces la formulación de Benjamin en las "Tesis sobre la filosofía de la historia", ya citadas (tesis IX):

> Ése es el aspecto que debe tener necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde ante nosotros se presenta una cadena de acontecimientos, él no ve más que una única catástrofe, que no deja de amontonar ruina sobre ruina y las arroja a sus pies. Él querría verdaderamente demorarse, despertar a los muertos y reunir a los vencidos. Pero desde el paraíso sopla una tempestad que se aferra a sus alas con tanta fuerza que el ángel ya no puede cerrarlas. Esa tempestad lo empuja incesantemente hacia el porvenir al que da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta llegar al cielo. La tempestad es lo que llamamos pro-greso.

La historia no avanza únicamente "por el lado malo" sino *desde el lado malo*, el de la dominación y la ruina. Texto en el que hay que entender, más allá del "marxismo vulgar" y de Marx, una terrible ironía dirigida especialmente contra ese pasaje de la introducción al curso de Hegel sobre la filosofía de la historia que describe la ruina de las civilizaciones pasadas como la condición del progreso del espíritu, es decir, de la *conservación* de lo que su "principio" tenía de universal.[20] La ideología proletaria se habría fundado sobre la ilusión mortífera de retomar y prolongar ese movimiento, que nunca sirvió para liberar a los explotados, sino para instituir el orden y la ley. Queda entonces, como única perspectiva de salvación, la esperanza de una cesura o interrupción imprevisible del tiempo, una "detención mesiánica del devenir" que "mediante una fractura saque del curso de la historia una época determinada" (tesis XVII) y brinde a los dominados, a los "vencidos" de toda la historia, la oportunidad improbable de dar un sentido a sus luchas dispersas y oscuras. Perspectiva que aún se dice revolucionaria pero no dialéctica, y en primer lugar en el sentido de que invalida radicalmente la idea de práctica o de liberación como transformación, por su propio trabajo.

Así, pues, ¿hay para una dialéctica marxista un camino posible entre el "lado malo" de Hegel y el "lado malo" de Benjamin? Si en verdad así sucedió históricamente, al menos en el sentido de que, *sin Marx* (y sin su diferencia con respecto a Hegel), nunca se habría producido una crítica semejante de Hegel, se trata de investigar hasta qué punto una expresión teórica corresponde claramente a esta singularidad histórica. Pero esto no puede discutirse independientemente de los acontecimientos que cruzan la historia.

### La contradicción real (dialéctica II)

Como ya lo recordé, Marx conoció al menos dos veces el "lado malo" de la historia: en 1848 y 1871. Sugerí que la teoría de *El Capital* también era, en un sentido, una respuesta largamente diferida, enormemente desarrollada pero inconclusa, al

[20] "Caminamos en medio de ruinas [...]. Se trata aquí de la categoría de lo negativo [...] que nos hace ver cómo se sacrificó en el altar de la historia lo más noble y más bello [...]. En el nacimiento y la muerte, la Razón ve la obra que produce el trabajo universal del género humano" (G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, París, UGE, 1986, pp. 54, 68, col. "10/18").

fracaso de las revoluciones de 1848, a la "descomposición" del proletariado que debía "descomponer" la sociedad burguesa. ¿Será sorprendente entonces poder leer *también* en él la crítica interna de la idea de progreso?

En *El Capital*, Marx no utiliza prácticamente nunca este término (*Fortschritt, Fortgang*), como no sea para oponerle, en la vena de Fourier, el cuadro de los estragos cíclicos del capitalismo (el "derroche orgiástico" de los recursos y las vidas humanas al que, en la práctica, corresponde su "racionalidad"). Por lo tanto, de una manera *irónica*: mientras no se resuelva la contradicción entre la "socialización de las fuerzas productivas" y la "desocialización" de los hombres, el discurso del progreso que emiten la filosofía y la economía política burguesas no puede ser sino irrisión y mistificación. Pero la contradicción sólo puede resolverse, o meramente reducirse, mediante la inversión de la *tendencia*, la afirmación de una *contratendencia*.

Aquí se revela el segundo aspecto: lo que interesa a Marx no es el *progreso*, sino el *proceso* o *processus*, del que hace el concepto dialéctico por excelencia.[21] El progreso no está dado, no está programado, no puede resultar sino del desarrollo de los antagonismos que constituyen el proceso y, por consiguiente siempre es relativo a ellos. Ahora bien, el proceso no es ni un concepto moral (espiritualista) ni un concepto económico (naturalista): es un concepto lógico y político. Tanto más lógico cuanto que se construye sobre el retorno, más allá de Hegel, a la idea de que la contradicción es inconciliable. Tanto más político cuanto que debe buscar sus "condiciones reales", y por lo tanto su necesidad, en su opuesto aparente, la esfera del trabajo y la vida económica.

Si empleamos una metáfora de la que Marx se valió en abundancia podemos decir las cosas de otra manera: lo que le interesa en el curso de la historia no es tanto la *forma general*

[21] "La palabra *proceso*, que expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales, pertenece desde hace mucho a la lengua científica de toda Europa. En Francia, se la introdujo en principio de una manera tímida en su forma latina: *processus*. Luego, despojada de ese disfraz pedantesco, se deslizó en los libros de química, fisiología, etcétera, y en algunas obras de metafísica. Terminará por obtener su carta de gran ciudadanía. Señalemos de paso que los alemanes, como los franceses, emplean en la lengua corriente la palabra 'proceso' en su sentido jurídico." (K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, libro I, capítulo V, "Procès de travail et procès de valorisation", nota de Marx para la edición francesa, p. 200.)

de la curva, la "integral", como la *diferencial*, el efecto de "aceleración" y en consecuencia la relación de fuerzas que actúa en cada momento y determina el sentido de la progresión. Se trata por lo tanto de la manera en que, individual y sobre todo colectivamente, la "fuerza de trabajo" resiste y *escapa* tendencialmente al estatus de pura mercancía que le impone la lógica del capital. El término ideal de dicha lógica sería lo que Marx llama sumisión o "subsunción" *real* de la fuerza de trabajo, en oposición a una subsunción simplemente *formal*, limitada al contrato laboral:[22] para los trabajadores, una existencia íntegramente determinada por las necesidades del capital (calificación profesional o descalificación, desocupación o exceso de trabajo, austeridad o consumo forzado, según los casos). Pero este límite es históricamente inaccesible. En otras palabras, el análisis de Marx tiende a poner en evidencia el elemento de imposibilidad material contenido en el modo de producción capitalista: el *mínimo irreductible* con el cual choca su "totalitarismo" propio, y del que procede como respuesta la práctica revolucionaria del trabajador colectivo.

El *Manifiesto...* ya decía que la lucha de los trabajadores empezaba "con su misma existencia". Y *El Capital* muestra que el primer momento de esa lucha es la existencia de un *colectivo* de trabajadores, sea en la fábrica o la empresa, sea fuera de ellas, en la ciudad, en la política (pero en realidad siempre *entre* esos dos espacios, y pasando de uno al otro). La "forma salario" tiene como supuesto previo tratar a los trabajadores exclusivamente como personas individuales, para poder vender y comprar su fuerza de trabajo como una cosa de mayor o menor valor, y "disciplinarlos" y "responsabilizarlos". Pero el colectivo es una condición que renace sin cesar de la producción misma. *En realidad, siempre hay dos colectivos* de trabajadores, imbricados uno en el otro, formados por los *mismos* individuos (o casi) y no obstante incompatibles. Un colectivo capital y un colectivo proletariado. Sin el colectivo proletario, que nace de la resistencia a la colectivización capitalista, el mismo "autócrata" capitalista no podría existir.

[22] *Ibid.*, libro I, capítulo XIV, "Survaleur absolue et relative". *Cf.* también *Un chapitre inédit du Capital*, présentation par Roger Dangeville, París, UGE, 1971, col. "10/18".

Ése es el segundo sentido de la "dialéctica" en Marx, que aclara el primero. El modo de producción capitalista –cuya "base" también "es revolucionaria"– *no puede no cambiar*. Lo que hay que saber, entonces, es en qué sentido. Su movimiento, dice Marx, es una imposibilidad diferida sin cesar. No una imposibilidad moral o una "contradicción en los términos", sino lo que puede llamarse una *contradicción real*, igualmente distinta de una contradicción puramente formal (términos abstractos que se excluyen en virtud de su definición) y de una mera oposición real (fuerzas exteriores entre sí que actúan en sentido contrario y cuya resultante, el punto de equilibrio, puede calcularse).[23] Toda la originalidad de la dialéctica marxista se juega entonces en la posibilidad de pensar sin concesiones que la contradicción *no es una apariencia*, ni siquiera "a fin de cuentas" ni "al infinito". Ni siquiera es una "astucia" de la naturaleza, como la *insociable sociabilidad* kantiana, o de la razón, como la *alienación* hegeliana. La fuerza de trabajo nunca termina de transformarse en mercancía, y con ello de entrar en la forma del colectivo capitalista (que, en el sentido fuerte, es el capital mismo, como "relación social"). No obstante, un proceso semejante entraña un residuo incoercible, *a la vez* por el lado de los individuos y por el lado del colectivo (una vez más, esta oposición nos parece no pertinente). Y esta imposibilidad material inscribe la inversión de la tendencia capitalista en la necesidad, cualquiera sea el momento en que se produzca.

Así, pues, las cuestiones de la *contradicción*, la *temporalidad* y la *socialización* son rigurosamente indisociables. Se advierte con claridad cuál es su apuesta: lo que la tradición filosófica, desde Dilthey y Heidegger, llama una teoría de la *historicidad*. Nos referimos con ello a que los problemas de finalidad o de sentido, que se formulan en el plano del rumbo de la historia de la humanidad imaginariamente considerada

[23] La posibilidad de pensar una "contradicción real" es la piedra de toque de la dialéctica marxista. *Cf.* Henri Lefebvre, *Logique formelle et logique dialectique*, tercera edición, París, Éditions Sociales, 1982 [*Lógica formal y lógica dialéctica*, México, Siglo XXI]; Pierre Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*, París, Maspero, 1977. Fue vigorosamente cuestionada, en particular por Lucio Colletti, "Contradiction dialectique et non-contradiction", en *Le Déclin du marxisme*, París, PUF, 1984. Su reformulación era el objeto mismo de la elaboración de Althusser.

como una totalidad, reunida en una sola "Idea" o un único gran relato, son reemplazados por problemas de causalidad o de acción recíproca de las "fuerzas de la historia", que se plantean en cada momento, en cada *presente*. En este aspecto, la importancia de Marx estriba en que, sin duda por primera vez desde el *conatus* ("esfuerzo") de Spinoza, la cuestión de la historicidad (o de la "diferencial" del movimiento, la inestabilidad y la tensión del presente hacia su propia transformación) se plantea en el elemento de la práctica y no en el de la conciencia, a partir de la producción y sus condiciones, no de la representación y la vida del espíritu. Ahora bien, contrariamente a los gritos de alarma proferidos de manera preventiva por el idealismo, se comprueba que esa inversión no es una reducción y menos aún una sustitución de la causalidad histórica por el determinismo natural. De nuevo, como en las *Tesis sobre Feuerbach*, *salimos* de la alternativa del subjetivismo y el "antiguo materialismo": pero esta vez es francamente por el lado del materialismo. En todo caso, de la inmanencia. En este aspecto, la contradicción es un operador más decisivo que la *praxis* (a la que, no obstante, incluye).

Sin embargo, con ello no se suprimía en modo alguno la cuestión de cómo podía coexistir una concepción de la historicidad como "contradicción real", que se desarrolla entre tendencias contemporáneas, con una representación de la "totalidad de la historia", hecha de fases de evolución y sucesivas revoluciones. El interrogante se volvía incluso más conflictivo. Ahora bien, en 1871 Marx volvió a toparse con el "lado malo" de la historia y, como ya dije, su resultado práctico fue la interrupción de su intento. Aunque no dejó de trabajar, a partir de ese momento tuvo la certeza de que no "terminaría", de que ya no llegaría a una "conclusión". *Y no la habría.*

De todos modos, vale la pena examinar las *rectificaciones* inducidas por esta situación. Conocemos al menos dos. Una de ellas la determinaron conjuntamente el ataque de Bakunin contra la "dictadura marxista" en la Internacional y el desacuerdo de Marx con el *proyecto de programa* redactado en 1875 por Liebknecht y Bebel con vistas al congreso de unificación de los socialistas alemanes. Esta rectificación desemboca en lo que más adelante se llamó en el marxismo la cuestión de la "transición". La otra, inmediatamente posterior, se originó en la necesidad de responder a teóricos del populismo y el socialismo ruso que lo interrogaban sobre el futuro de la "comuna rural", y planteó la cuestión del "desa-

rrollo no capitalista". Ninguna de las dos cuestionó el esquema de causalidad. Pero ambas hicieron vacilar la relación de Marx y su dialéctica con la representación del tiempo.

### La verdad del economicismo (dialéctica III)

En los años que siguen a la represión de la Comuna y la disolución de la Internacional (decretada en 1876, pero alcanzada en la práctica en el congreso de La Haya, de 1872), parece claro que la "política proletaria" de la que Marx quiere ser el portavoz y a la cual, mediante *El Capital*, pretende aportar un fundamento científico, no tiene ningún lugar asegurado en la configuración ideológica del "movimiento obrero" o el "movimiento revolucionario". Las tendencias dominantes son reformistas y sindicalistas, parlamentarias o antiparlamentarias. En este aspecto, lo más significativo es la formación de los partidos "marxistas", el principal de los cuales es la socialdemocracia alemana. Tras la muerte de Lassalle (el viejo rival de Marx, y como él ex dirigente de la revolución de 1848) y la constitución del Reich, aquélla se unifica en el congreso de Gotha a instancias de los discípulos de Marx (Bebel, Liebknecht). Marx lee su proyecto de programa, inspirado en el "socialismo científico" y descubre que, construido alrededor de la idea de un "Estado popular" (*Volksstaat*), combina de hecho la utopía de una redistribución integral del producto a los trabajadores con una "religión del Estado" que ni siquiera excluye el nacionalismo. Ahora bien, acaba de ser violentamente atacado por Bakunin, que denuncia en el marxismo un doble proyecto de dictadura: dictadura "científica" de los dirigentes sobre los militantes (el *partido* toma como modelo el *Estado* que pretende combatir), dictadura "social" de los obreros sobre las otras clases explotadas (en particular los campesinos), y por lo tanto de las naciones industriales sobre las naciones agrarias como Rusia. De modo que está atrapado entre sus adversarios y sus partidarios como entre la espada y la pared...[24] En el momento mismo en que el

[24] Los documentos esenciales son las "notas al margen" (*Randglossen*) redactadas por Marx, por un lado sobre el libro de Bakunin, *Estatismo y anarquía*, aparecido en 1873, y por el otro sobre el "proyecto de programa del partido obrero alemán", elaborado en 1875. Las primeras se mantuvieron inéditas hasta su edición en el siglo XX con otros manuscritos de Marx (más precisamente, hoy se las encuentra en el volumen XVIII de las *Marx-Engels*

marxismo se presenta como el medio de que la clase revolucionaria escape al dilema siempre renaciente de una mera incorporación al ala "democrática" de la política burguesa y de un anarquismo (o anarcosindicalismo) *antipolítico*, resurge el interrogante de si, propiamente hablando, existe una política marxista.

Ahora bien, en cierta forma Marx respondió de antemano a esta cuestión. No podría haber otra política marxista que la que surge del mismo movimiento histórico, y él toma como ejemplo la democracia directa inventada por la Comuna de París, esa "forma por fin descubierta de gobierno de la clase obrera" (*La guerra civil en Francia*), de la que hace el núcleo de una nueva definición de la *dictadura del proletariado*. Pero esta respuesta no permite comprender por qué tantos obreros, tantos militantes, siguen otras ideologías u otros "sistemas", por qué hace falta una *organización* o una *institución* para su educación y su disciplina frente al Estado burgués. Estamos lejos, en todo caso, de la "clase universal", portadora de la inminencia del comunismo...

### *La extinción del Estado*

Las *Randglossen* sobre Bakunin y sobre el programa de Gotha no responden directamente a esta cuestión. Pero brindan una respuesta indirecta al introducir la noción de *transición*: "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria de aquélla en ésta. A lo cual corresponde un período de transición política en la que el Estado no podrá ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado".[25] Y un poco antes esboza la distinción entre las "dos fases de la sociedad comunista", una en la que siguen imperando el intercambio de mercancías y la

---

*Werke*, Berlín, Diezt Verlag, 1964, pp. 597-642). Las segundas, comunicadas en su tiempo a los dirigentes socialistas alemanes a título privado (Marx declara que, en definitiva, estimó inútil hacerlas públicas, ya que los obreros socialistas habían leído en el proyecto de programa lo que no contenía, a saber, una plataforma revolucionaria...), fueron agregadas por Engels, veinte años después, a su propia *Crítica del programa de Erfurt* (1892).

[25] "Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand", en K. Marx y F. Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, París, Éditions Sociales, 1950, p. 34. Sobre las variantes sucesivas de la teoría de la "dictadura del proletariado", *cf.* mi artículo del *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.*, así como Jean Robelin, *Marxisme et socialisation*, *op. cit.*

forma salarial como principio de organización del trabajo social, la otra en la que "habrá desaparecido la humillante subordinación de los individuos a la división del trabajo" y en la que "el trabajo no será solamente un medio de vida sino que se convertirá en la primera necesidad vital", lo cual permitirá "superar definitivamente el horizonte limitado del derecho burgués" y regular las relaciones sociales de acuerdo con el siguiente principio: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". El conjunto de esas indicaciones constituye una descripción anticipada de la *extinción del Estado* en la transición al comunismo, o más: una anticipación del momento histórico (cualquiera sea su duración) en que se desplegará una política de masas cuyo contenido es la extinción del Estado.

La tradición del marxismo ortodoxo (y en especial la del marxismo *de Estado*, en los países socialistas, a partir de fines de la década del veinte) extrajo de esas indicaciones los gérmenes de una teoría de las *etapas* o los *estadios* del "período de transición", que culminó en la definición del *socialismo*, distinto del *comunismo*, como un "modo de producción" específico, y que zozobró desde entonces con el sistema mismo de los Estados socialistas. Independientemente de sus funciones de legitimación del poder (que Marx hubiera calificado de "apologéticas"), esta utilización se inscribía con toda naturalidad en un esquema evolucionista. No creo que eso fuera lo que el propio Marx tenía en vista. La idea de un "modo de producción socialista" es absolutamente contradictoria con su representación del comunismo como *alternativa* al capitalismo, cuyas condiciones éste ya preparaba. En cuanto a la idea de un "Estado socialista" o "Estado de todo el pueblo", posrevolucionario, reproduce más o menos lo que él criticaba en Bebel y Liebknecht, como lo mostró con claridad Henri Lefebvre.[26] En cambio, es evidente que el espacio puesto de relieve "entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista", descripto aquí en términos de período o fase, es el espacio propio de la política. Todos estos términos no traducen otra cosa que el *retorno de la práctica revolucionaria*, esta vez como una actividad organizada, en el tiempo de la evolución. Como si este tiempo tuviera que abrirse o distenderse para dejar lugar, "entre" el presente y el futuro,

[26] Henri Lefebvre, *De l'État*, vol. II, *Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, París, UGE, 1976, col. "10/18".

a una *anticipación práctica* de la "sociedad sin clases", en las condiciones materiales de la antigua (cosa que Lenin, con una fórmula lógicamente reveladora, llamará "Estado/no Estado", para marcar con claridad su naturaleza de interrogante y no de respuesta). Igualmente distante de la idea de inminencia y de la de una maduración progresiva, la "transición" entrevista aquí por Marx es una figura política de la "no contemporaneidad" del tiempo histórico consigo mismo, pero que para él sigue inscripta en lo *provisorio*.

*La comuna rusa*

Una apertura comparable puede leerse en la correspondencia que, algunos años más tarde, Marx mantuvo con los representantes del populismo y el socialismo rusos. Apenas acababa de defenderse contra la acusación de Bakunin de que propiciaba la hegemonía de los países industrialmente desarrollados sobre los países "subdesarrollados" (recordemos que en el prefacio de la primera edición de *El Capital* había escrito que los primeros "muestran la imagen de su propio porvenir" a los segundos), cuando se le solicitó que resolviera el debate que oponía a dos categorías de lectores rusos de *El Capital*: quienes de la ley tendencial (expropiación de los pequeños propietarios por el capital, seguida de la expropiación del capital por los trabajadores) presentada por él como una "fatalidad histórica", sacaban la conclusión de que el desarrollo del capitalismo en Rusia era una condición previa del socialismo; y quienes veían en la vitalidad de la "comuna rural" cooperativa el germen de lo que hoy llamaríamos un "desarrollo no capitalista" que prefiguraba el comunismo. Marx respondió una primera vez a comienzos de 1877.[27] En 1881, Vera Zassulich, una de las dirigentes del grupo "Liberación del trabajo", volvió a solicitar su intervención. Conocemos los cuatro borradores de su respuesta, de la que sólo una

[27] Se trata de la "Carta a la redacción de los *Otetchestvenniye Zapisky*" (*Anales de la Patria*), conocida con el nombre de "Carta a Mijailovski". Su texto puede encontrarse, en particular, en la antología preparada por Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, París, CERM/Éditions Sociales, 1970, p. 349 *sq.*

[28] "Estimada ciudadana. Una enfermedad de los nervios que me ataca periódicamente desde hace diez años me ha impedido responder antes su carta" (*ibid.*, pp. 318-342). Se advertirá que todas estas cartas están en francés. Marx había aprendido a leer en ruso, pero no lo escribía.

versión muy sucinta se envió a su destinataria.[28] En todos estos textos reaparece una misma idea. Lo sorprendente es que –justa o no– es absolutamente clara. Y no menos sorprendente es que Marx experimente la mayor dificultad, no para formularla, sino para *admitirla* como propia.[29]

En primer lugar, la *ley tendencial* expuesta en *El Capital* no se aplica independientemente de las circunstancias históricas: "Hay que descender de la teoría pura a la realidad rusa para discutirla [...] quienes creen en la necesidad histórica de la disolución de la propiedad comunal en Rusia no pueden probar en ningún caso esa necesidad mediante mi exposición de la marcha fatal de las cosas en Europa occidental. Al contrario, tendrían que aportar nuevos argumentos, completamente independientes del desarrollo presentado por mí".

En segundo lugar, la comuna rural (instituida por el gobierno zarista luego de la abolición de la servidumbre en 1861) contiene en su propio seno una contradicción latente (un "dualismo íntimo") entre la economía no mercantil y la producción para el mercado, que con toda probabilidad será agravada y explotada por el Estado y el sistema capitalista y conducirá a su disolución (es decir, a la transformación de algunos campesinos en empresarios y de otros en proletariado agrícola o industrial) *si el proceso no se interrumpe*: "Para salvar la comuna rusa hace falta una revolución rusa".

Tercero y último, la forma comunitaria ("agrupamiento social de hombres libres, no ceñido por lazos de sangre"), que ha sido preservada por una evolución singular ("situación única, sin precedentes en la historia"), es un *arcaísmo*: pero este arcaísmo *puede* servir para la "regeneración de Rusia", es decir, para la construcción de una sociedad comunista que

[29] En el mismo momento, Engels esbozaba consideraciones similares a partir de su lectura de los trabajos del historiador Georg Maurer sobre las antiguas comunidades germánicas (*cf.* "La Marche", en F. Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, París, Éditions Sociales, 1975, p. 323 *sq.* [traducción castellana: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Ayuso, 1980]; y el comentario de Michaël Löwy y Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot, 1992, p. 128 *sq.*). De todos modos, estos trabajos siguen dominados por la influencia del evolucionismo antropológico de Lewis Morgan, *Ancient Society* (1877) (traducción francesa: *La Société archaïque*, présentation de Raoul Makarius, París, Anthropos, 1985 [traducción castellana: *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro, 1946]), por quien Marx sentía una gran admiración.

evite los "antagonismos", las "crisis", los "conflictos" y los "desastres" que marcaron el desarrollo del capitalismo en Occidente, habida cuenta de que es *contemporánea* (término al que Marx vuelve con insistencia) de las formas más desarrolladas de la producción capitalista, cuyas técnicas puede tomar del "medio" que la rodea.

Lo que se propone en estos textos, entonces, es la idea de una multiplicidad concreta de caminos de desarrollo histórico. Pero esta idea es indisociable de la hipótesis más abstracta que sostiene que en la historia de diferentes formaciones sociales hay una multiplicidad de "tiempos" contemporáneos unos de otros, algunos de los cuales se presentan como una progresión continua, mientras que otros producen un cortocircuito entre lo más antiguo y lo más reciente. Esta "sobredeterminación", como dirá más adelante Althusser, es la forma misma que asume la *singularidad* de la historia. No sigue un plan preexistente, sino que resulta de la manera en que unidades histórico políticas distintas, inmersas en un mismo "medio" (o coexistentes en un mismo "presente"), reaccionan a las tendencias del modo de producción.

*¿Antievolucionismo?*

Así, por un asombroso vuelco de la situación, bajo la presión de una cuestión procedente del exterior (y en rigor de verdad, también de las dudas que hace surgir en él, en cuanto a la justeza de algunas de sus formulaciones, la aplicación de éstas que le proponen entonces los "marxistas"), el *economicismo* de Marx alumbra a su contrario: un conjunto de hipótesis *antievolucionistas*. Esta ironía de la teoría es lo que podemos llamar tercer tiempo de la dialéctica en Marx. ¿Cómo no ver que hay una convergencia latente entre las respuestas a Bakunin y Bebel y la dada a Vera Zassulich? Una es algo así como la recíproca de las otras: aquí, lo nuevo siempre debe abrirse camino en las "condiciones" de lo antiguo, luego de producida una ruptura política; allá, lo antiguo debe provocar un cortocircuito en lo más reciente, para utilizar sus resultados "a contracorriente".

¿Cómo no ver también que estas proposiciones, en parte privadas, casi clandestinas y tachadas a medias, son implícitamente contradictorias, si no con los análisis de la contradicción real en *El Capital*, en todo caso sí con algunos de los términos que Marx había utilizado veinte años antes, en el

## Engels

La colaboración de Friedrich Engels (1820-1895) con Marx durante cuarenta años prohíbe efectuar divisiones maniqueas (el "buen dialéctico" Marx y el "mal materialista" Engels); pero no impide reconocer su originalidad intelectual ni apreciar la importancia de la transformación a la que sometió a la problemática marxista. Uno de los momentos cruciales de su intervención se ubica en 1844, cuando publica *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, obra en la que se expresa una versión de la crítica del trabajo asalariado como alienación de la esencia humana que es mucho más completa que la de Marx en la misma época; el otro es posterior a 1875. En realidad, fue Engels quien se propuso dar una forma sistemática al "materialismo histórico", y para ello articular la estrategia revolucionaria, los análisis de coyuntura y la crítica de la economía política. El aspecto de mayor interés para nosotros es la *recuperación del concepto de ideología*, a partir de *El anti-Dühring* (1878). En principio, Engels da una definición epistemológica de este concepto, centrada en la apariencia de "verdades eternas" de las nociones del derecho y la moral. En los esbozos del mismo período publicados con posterioridad (1935) con el título de "Dialéctica y naturaleza" (*cf.* Engels, *Dialectique de la nature*, París, Éditions Sociales, 1952), esta definición conduce prácticamente a lo *contrario* de las tesis de *La ideología alemana*: lejos de "carecer de historia propia", la ideología se inserta en una *historia del pensamiento*, cuyo hilo conductor es la contradicción del idealismo y el materialismo, sobredeterminada por la oposición del modo de pensamiento "metafísico" (lo que Hegel había llamado "entendimiento") y el modo de pensamiento "dialéctico" (lo que Hegel había llamado "razón"). Frente a la filosofía universitaria, se trata manifiestamente de dotar al marxismo de una garantía de cientificidad. Pero ese proyecto queda en suspenso, debido a sus aporías intrínsecas y porque la cuestión principal no es ésa: radica en el enigma de la *ideología proletaria* o de la *concepción del mundo comunista*, término preferido por Engels porque permite eludir la dificultad de una noción de "ideología materialista". Los últimos textos (desde *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de 1888, hasta *Contribución a la historia del cristianismo primitivo*, de 1894-1895, y el artículo "Socialismo de juristas", escrito en colaboración con Kautsky en 1886) discuten conjuntamente dos aspectos del problema: la sucesión de las "concepciones del mundo dominantes", es decir, el paso de un pensamiento religioso a un pensamiento laico (esencialmente jurídico), y de allí a una visión política del mundo fundada en la lucha de clases, y el mecanismo de formación de las "creencias" colectivas en la relación de las masas con el Estado. De tal modo, el materialismo histórico se dota de un objeto y un término.

prefacio de la *Contribución...*, cuando presentó su esquema de causalidad, en estrecha asociación con la imagen de una línea única de desarrollo de la historia universal? "Una formación social jamás desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que es capaz de contener [...]. Por eso la humanidad nunca se propone sino los problemas que puede resolver", escribía entonces. Y ahora:

> pero es demasiado poco para mi crítica. Le es absolutamente preciso metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico filosófica de la marcha general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentren, para llegar en último lugar a esta formación económica que asegura, con el mayor auge de los poderes productivos del trabajo social, el desarrollo más integral del hombre. Pero le pido perdón. (Es, al mismo tiempo, honrarme y avergonzarme demasiado.) [...] [U]nos acontecimientos de una analogía asombrosa, pero producidos en medios históricos diferentes, ocasionaron esos resultados completamente dispares [el desarrollo o no del trabajo asalariado]. Si cada una de esas evoluciones se estudia separadamente y luego se las compara, se encontrará con facilidad la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ella con el comodín de una teoría histórico filosófica general, cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.[30]

Así como no hay capitalismo "en general", sino únicamente un "capitalismo histórico",[31] hecho del encuentro y el conflicto de múltiples capitalismos, tampoco hay historia universal, sólo historicidades singulares.

Es indudable que no podemos eludir la pregunta: ¿una rectificación semejante no debería repercutir sobre otros aspectos del "materialismo histórico"? Ante todo, por cierto, sobre la manera en que el prefacio de la *Contribución...* había descripto el "estremecimiento de la superestructura" como la consecuencia mecánica del "cambio en la base económica". En efecto, ¿qué son el "medio", la "alternativa", el "dualismo", la "transición política", sino otros tantos conceptos o metáforas que obligan a pensar que el Estado y la ideología actúan como respuesta sobre la economía e incluso constituyen, en deter-

[30] K. Marx, "Lettre à Mikhaïlovski", *op. cit.*

[31] I. Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, París, La Découverte, 1985, col. "Repères".

## ¿Lenin filósofo?

En el momento en que el "materialismo dialéctico" se identificaba con un "marxismo leninismo" (mientras el cuerpo embalsamado del "fundador" se depositaba en el mausoleo de la Plaza Roja de Moscú), el pensamiento de Lenin –sacado de los 47 volúmenes de sus *Obras completas* (Ediciones de Moscú) por millares de comentarios– se convertía en algo distinto de una filosofía: en una *referencia* obligada, la única que concedía el derecho a la expresión. Hoy, el movimiento se ha invertido (un exegeta reciente considera que se trata de un caso psicopatológico: Dominique Colas, *Le Léninisme*, París, PUF, 1982) y tendrá que pasar mucho tiempo para que realmente puedan *estudiarse* las argumentaciones de Lenin en su contexto y su economía.

En el marxismo francés, dos filósofos opuestos en todos los aspectos analizaron de manera libre la relación de Lenin con la filosofía. Henri Lefebvre (*Pour connaître la pensée de Lénine*, París, Bordas, 1957, y su edición con Norbert Guterman de los *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, París, NRF, 1938) se apoyó sobre todo en los inéditos de 1915-1916, en los que Lenin buscó en los filósofos clásicos, en particular en Hegel pero también en Clausewitz, los medios de pensar "dialécticamente" la guerra como un proceso, en el que siguen actuando las contradicciones políticas (*cf.* el volumen 38 de las *Obras completas*). Louis Althusser (*Lénine et la philosophie*, París, Maspero, 1969), cuyos análisis prolongará Dominique Lecourt (*Une crise et son enjeu*, París, Maspero, 1973), buscó en una relectura de *Materialismo y empiriocriticismo* (1908, en *Obras completas*, tomo 14) los elementos de una concepción "práctica" de la filosofía, como trazado de una línea de demarcación entre el materialismo y el idealismo en la complejidad de las coyunturas intelectuales, donde se determinan mutuamente la ciencia y la política.

Pero en Lenin hay otros momentos filosóficos; los más interesantes, sin duda, son los siguientes:

1. la refundición de la idea del proletariado "clase universal" intentada en *¿Qué hacer?* (1902, OC, tomo 5) contra la idea de "espontaneidad revolucionaria", en términos de dirección intelectual de la revolución democrática (confróntese con la réplica de Rosa Luxemburg tras la revolución de 1905: "Grève de masse, parti et syndicat", en *Œuvres I*, París, Petite collection Maspero, 1976 [traducción castellana: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1970]);
2. en el otro extremo, el trabajo teórico sobre la contradicción de la revolución socialista ("Estado" y "no Estado", trabajo asalariado y trabajo libre) que va desde la utopía inicial (*El Estado y la Revolución*, 1917, OC, tomo 25) hasta las últimas reflexiones sobre "La cooperación" (1923, OC, tomo 33). (Léanse igualmente, al respecto, Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, París, Le Seuil, 1976, y Moshe Lewin, *Le Dernier Combat de Lénine*, París, Éditions de Minuit, 1978).

minadas circunstancias, la base misma sobre la que obran las tendencias de la "base"? Pero también es indudable que ningún teórico, cuando encuentra efectivamente algo nuevo, puede *reestructurarse* a sí mismo: no tiene fuerza, o voluntad, o "tiempo" para ello... Son otros quienes lo hacen. Y vale la pena señalarlo aquí: la "acción de respuesta de la ideología", la *verdadera noción del economicismo* (es decir, el hecho de que las tendencias de la economía sólo se realicen por su opuesto: las ideologías, las "concepciones del mundo", incluida la de los proletarios), es justamente el programa de investigaciones de Engels a fines de la década de 1880. Lo cierto es que, cien años después, enfrentados una vez más *con* el lado malo de la historia, los marxistas todavía están uncidos a él.

# 5
# LA CIENCIA Y LA REVOLUCIÓN

Bien sé que el lector que me siguió hasta aquí querría expresar (por lo menos) dos críticas.

En primer lugar –opina ese lector–, usted pasó de una exposición de las ideas de Marx a una discusión "con Marx": pero *sin* marcar con claridad el pasaje de una a la otra. De allí la facilidad con que usted proyecta "voces" en el texto e interpreta sus silencios, o al menos sus medias palabras.

En segundo lugar –agrega–, usted no *expuso* verdaderamente la doctrina de Marx: si no lo sabíamos por otro lado, no nos enteramos de cómo definió la lucha de clases, fundó la tesis de su universalidad y su papel de "motor de la historia", demostró que la crisis del capitalismo es inevitable y su única salida es el socialismo (o el comunismo), etcétera. Y al mismo tiempo usted no nos dio los medios de saber dónde y por qué se equivocó, si puede "salvarse" algo del marxismo, si éste es compatible o incompatible con la democracia, la ecología, la bioética, etcétera.

Comienzo por esta última crítica y me declaro enteramente culpable. Como decidí interesarme en la manera en que Marx trabaja en la filosofía, y la filosofía en Marx, tuve que descartar no sólo el punto de vista del "sistema", sino el de la doctrina. La filosofía no es doctrinal, no consiste en opiniones o teoremas o leyes sobre la naturaleza, la conciencia, la historia... Y no consiste, sobre todo, en el enunciado de las *más generales* de esas opiniones o leyes. Este punto es aquí de particular importancia, porque la idea de una "síntesis general" en que la lucha de clases se articule con la economía, la antropología, la política, la teoría del conocimiento, es lisa y llanamente el tipo de *diamat* oficializado no hace mucho en el movimiento comunista internacional (y realmente hay que

decir que, salvo por el grado de sutileza, el mismo ideal de "generalización" reina también en muchas de las *críticas* de dicho *diamat*). Desde luego, esta forma es en sí misma interesante desde el punto de vista de la historia de las ideas, y encuentra ciertas incitaciones en Marx. Otras, más deliberadas, en Engels (que tenía frente a sí, como competidores con quienes debía medirse, las "teorías del conocimiento", "filosofías de la naturaleza" y "ciencias de la cultura" del último tercio del siglo XIX). Encontró algunos de sus más fervientes admiradores entre los neotomistas de la Universidad Pontificia (léase este asombroso episodio en *De Rome à Paris*, de Stanislas Breton).[1]

Al darle resueltamente la espalda a la idea de doctrina, quise problematizar algunas de las cuestiones que gobiernan el pensamiento de Marx, puesto que si es cierto, como él mismo lo proponía en *La ideología alemana* (*op. cit.*, p. 11), que "las mistificaciones" están "ya en las preguntas" antes de descubrirse en las respuestas, ¿no hay que suponer que eso vale *a fortiori* para las demistificaciones, es decir, los conocimientos? Y para ello, debe retomarse desde adentro el movimiento teórico que, incesantemente, "desplaza las líneas" de esas cuestiones. Elegí para eso tres recorridos que me parecen privilegiados (ciertamente, eran posibles otras elecciones).

## TRES RECORRIDOS FILOSÓFICOS

El primero, que parte de la crítica de las definiciones clásicas de la "esencia humana", tanto espiritualistas idealistas como materialistas sensualistas (lo que Althusser propuso denominar humanismo teórico y que también podría llamarse antropología especulativa), conduce hacia la problemática de la *relación social*. Al precio, de todas maneras, de una oscilación significativa entre un punto de vista radicalmente negativo, *activista*, el de las *Tesis sobre Feuerbach*, en las que la relación no es otra cosa que la actualización de la *praxis*, y un punto de vista constructivo, *positivo*, el de *La ideología alemana*, donde coincide con la división del trabajo y el comercio o la comunicación –formas de desarrollo de las *fuerzas productivas*–. Podríamos decir que, en un caso, la comunidad

[1] S. Breton, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, París, Desclée de Brouwer, 1992.

humana (el comunismo) se constituye por la eliminación completa del viejo mundo; en el otro, por la plenitud del nuevo que, de hecho, ya está presente. En un caso, la práctica revolucionaria prima de manera absoluta sobre cualquier pensamiento (la verdad no es más que uno de sus momentos). En el otro, si no está sometida al pensamiento, sí es al menos presentada en sus pormenores por una *ciencia* de la historia. Revolución, ciencia (revolución en la ciencia, ciencia de la revolución): tenemos aquí los términos de una alternativa que, en el fondo, nunca se resolvió en Marx. Lo cual quiere decir, también, que éste nunca aceptó sacrificar una a la otra: marca de su intransigencia intelectual.

Segundo recorrido, incorporado al anterior: el que va desde una crítica de las ilusiones y pretensiones de la "conciencia" hasta una problemática de la *constitución del sujeto*, en las formas de su alienación (alienación en la "cosa", en el fetichismo de la circulación mercantil, pero también alienación en la "persona", en el fetichismo del proceso jurídico, aunque reconozco que en Marx el estatus del concepto de persona es profundamente incierto). Este segundo recorrido no es lineal, sino que está marcado por una notable bifurcación (el abandono del término de ideología). Atraviesa una serie de análisis: el "horizonte social" de la conciencia (que es el de las relaciones transindividuales y su limitación histórica); la diferencia intelectual, por lo tanto la dominación *al margen* del pensamiento y *en* el pensamiento; por último, la estructura simbólica de *equivalencia* entre los individuos y sus "propiedades", que es común al intercambio mercantil y al derecho (privado).

Por fin, el tercer recorrido: el que va desde la invención de un esquema de causalidad (materialista en el sentido de que invierte la primacía de la conciencia o las fuerzas espirituales en la explicación de la historia, pero para atribuirles un lugar de "mediación") hasta una *dialéctica de la temporalidad, inmanente* al juego de las fuerzas de la historia (¡que no son "cosas"!). En Marx hay varios esbozos de esta dialéctica, el principal de los cuales es el de la "contradicción real", es decir, las tendencias y contratendencias de socialización o las realizaciones antagónicas de lo colectivo, envueltas unas en otras, que ocupa una gran parte de *El Capital*. Pero también es conveniente –si verdaderamente se quieren correr algunos riesgos en la lectura de los últimos textos de Marx– asignar toda su importancia a la idea de transición del capitalismo al comunismo (aquí, el momento de la práctica revolucionaria

efectúa un espectacular retorno al espacio que había ocupado porcompletola "ciencia de las formaciones sociales"), así como a la idea de vías de desarrollo alternativas, *singulares*, que bosqueja una crítica interna del evolucionismo.

La dificultad de este tercer recorrido radica en que la puesta al día de una dialéctica temporal pasa por su opuesto, que prevalece en la mayoría de los textos *generales* de Marx (aunque en definitiva éstos sean escasos): la idea de una *historia universal* de la humanidad, la línea de evolución ascendente, uniformemente progresiva, de los modos de producción y las formaciones sociales. Aquí hay que ser honesto, admitir que este evolucionismo "materialista" y "dialéctico" es tan *marxista* como el análisis de la contradicción real y que incluso tiene históricamente más títulos para ser identificado con el *marxismo*. Sin duda Marx ya pensaba en esto cuando pronunció su famosa ocurrencia (?), comunicada por Engels a Bernstein en una carta de noviembre de 1882: "Lo indudable es que yo no soy marxista". Y también Gramsci, cuando escribió su artículo de 1917, "La Revolución contra *El Capital*"[2] (otra ocurrencia)..., con la salvedad de que *El Capital* es justamente el texto de Marx en el que la tensión entre los dos puntos de vista es más aguda. La apuesta de todo esto, desde luego, consiste en saber si, como lo dice una fórmula del libro III de *El Capital*, en absoluta conformidad con la tradición idealista de la filosofía de la historia, la sociedad sin clases poscapitalista será "el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad",[3] o si la lucha (actual) *por* el comunismo repre-senta un *devenir necesario de la libertad* (vale decir, la inscripción de un movimiento de liberación en sus propias condiciones materiales).

### La obra en el taller

Pero volvamos a la primera objeción que podría hacérseme. Dije que leer a Marx como filósofo supone instalarse al lado de

[2] A. Gramsci, "La Révolution contre *Le Capital*", en *Écrits politiques*, tomo I (1914-1920), París, Gallimard, o en *Textes choisis*, choix et présentation par André Tosel, París, Messidor/Éditions Sociales, 1983.

[3] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, libro III, tomo III, p. 199. *Cf.* también F. Engels, *Anti-Dühring (Monsieur Dühring bouleverse la science)*, traducción de E. Bottigelli, París, Éditions Sociales, 1950, pp. 322-324 [traducción castellana: *El anti-Dühring. O "la revolución de la ciencia" de Eugenio Dühring*, segunda edición, Buenos Aires, Claridad, 1967].

la doctrina, privilegiar los conceptos y problematizar su movimiento de construcción, deconstrucción y reconstrucción. Pero creo realmente que hay que dar un paso más y, sin miedo a la incoherencia, decir que *esa doctrina no existe*. En efecto, ¿dónde estará, vale decir, *en qué textos*? "No tuvo tiempo", ya lo sabemos, y aquí se trata de muy otra cosa que de una distinción entre un Marx joven o viejo, filósofo o erudito. Todo lo que tenemos son resúmenes (el prefacio de la *Contribución...*), manifiestos (grandiosos), bosquejos extensos y articulados, pero que siempre terminan por detenerse en seco y que –corresponde recordarlo aquí– el mismo Marx *nunca publicó* (*La ideología alemana*, los *Grundrisse* o "Manuscrito de 1857-1858"). No hay doctrina, sólo existen fragmentos (y por otra parte análisis, demostraciones).

Entiéndaseme bien: Marx no es a mi juicio un "posmoderno" *avant la lettre*, y no pretendo sostener que su pensamiento es muestra de una búsqueda deliberada de lo inconcluso. Me sentiría más tentado a pensar que, efectivamente, nunca tuvo tiempo de construir una doctrina porque *la rectificación iba más rápido*. No sólo se anticipaba a las conclusiones, sino a la crítica de éstas. ¿Por manía intelectual? Tal vez, pero esta manía estaba al servicio de una doble ética: ética de *teórico* (de erudito) y ética de *revolucionario*. Reencontramos otra vez los mismos términos. Marx era demasiado teórico para "enhebrar" sus conclusiones. Demasiado revolucionario, sea para someterse a los reveses de la fortuna, sea para ignorar las catástrofes y seguir como si nada. Demasiado erudito y demasiado revolucionario para remitirse a la esperanza del mesías (aunque ésta, indiscutiblemente, haya formado parte de los sobreentendidos de su pensamiento: pero un teórico o un político no se definen por lo que reprimen, aun cuando su energía provenga parcialmente de ello y lo reprimido –por ejemplo, lo religioso– participe de lo que llega, con más seguridad, a oídos de los "discípulos", los "sucesores").

Pero entonces tenemos derecho a interpretar las medias palabras de Marx. No a considerar los fragmentos de su discurso como cartas que podríamos barajar indefinidamente, a voluntad. Pero sí, empero, a hacer pie en sus "problemáticas", sus "axiomáticas", sus "filosofías", por fin, para llevarlas hasta el fondo (hasta sus contradicciones, límites y aperturas). Así, en una coyuntura completamente nueva, vemos lo que podemos hacer con él y contra él. Gran parte de lo que está esbozado en Marx dista de haber encontrado su forma defini-

tiva. Gran parte de lo que hoy parece impotente, criminal o simplemente caduco en el "marxismo", ya lo era –por así decirlo– antes de él, porque no era de su invención. Sin embargo, si no hubiese hecho más que afrontar la cuestión de la alternativa al "modo de producción dominante" *en el seno mismo* de ese modo (que también es, más que nunca, un modo de circulación, un modo de comunicación, un modo de representación)..., ¡todavía encontraríamos una utilidad en él!

## A FAVOR Y EN CONTRA DE MARX

Sin embargo, es forzoso reconocer que en nuestros días el marxismo es una filosofía improbable. Lo cual obedece al hecho de que la filosofía de Marx está embarcada en el largo y difícil proceso de separación del "marxismo histórico" y debe atravesar los obstáculos acumulados por un siglo de utilización ideológica. Ahora bien, no se trata de que vuelva a su punto de partida sino, al contrario, que aprenda de su propia historia y se transforme durante la travesía. Quien hoy quiera filosofar en Marx no viene sólo después de él, sino *después del marxismo*: no se puede conformar con registrar la cesura provocada por Marx, sino que también debe reflexionar sobre la ambivalencia de los efectos que produjo, tanto entre sus partidarios como entre sus adversarios.

Ello obedece igualmente a que la filosofía no puede ser hoy ni una doctrina de organización ni una filosofía universitaria; vale decir que tiene que estar en una situación en vilo con respecto a cualquier institución. No hay duda de que el ciclo de un siglo que mencioné (1890-1990) marca el final de toda pertenencia mutua entre la filosofía de Marx y una organización cualquiera, *a fortiori* un Estado. Lo cual significa que el marxismo ya no podrá funcionar como empresa de legitimación: es una condición al menos *negativa* de su vitalidad; en cuanto a la condición positiva, depende de la parte que los conceptos de Marx tomen en la crítica de otras empresas de legitimación. Pero la disolución del vínculo (conflictivo) entre el marxismo y las organizaciones políticas no facilita, pese a todo, su transformación en filosofía universitaria: aunque sólo sea porque la universidad tardará mucho en analizar su propio antimarxismo. También aquí lo positivo y lo negativo están en suspenso: el porvenir mismo de una filosofía universitaria es incierto, y el papel que unas ideas procedentes de

Marx pueden desempeñar en la resolución de esta otra crisis no puede determinarse *a priori*. De todos modos, hay que plantear hipótesis, y esto me lleva a las razones que me hacen pensar, como decía al comenzar, que en el siglo XXI se leerá y estudiará a Marx en diversos ámbitos. Como se verá, cada una de ellas es también una razón para oponerse a él: pero de acuerdo con una relación de "negación determinada", es decir, al abrevar en su propio texto las cuestiones que sólo pueden desarrollarse si, en algunos puntos precisos, se defiende la opinión contraria a sus tesis.

*En primer lugar*, una práctica viva de la filosofía siempre es una confrontación con la no filosofía. La historia de la filosofía está hecha de renovaciones tanto más significativas cuanto más indigesta es para ella la exterioridad con la que se mide. El desplazamiento al que Marx sometió a las categorías de la dialéctica es uno de los ejemplos más claros de esa "migración" del pensamiento filosófico, que lo conduce a reconstituir la forma misma de su discurso a partir de su otro. Pero por resueltamente que se haya emprendido, ese desplazamiento no está terminado: y dista de ello, porque la tierra extranjera que se trata de abordar aquí, la *historia*, cambia incesantemente de configuración. Digamos que la humanidad no puede abandonar un problema que todavía no ha resuelto.

*En segundo lugar*, la historicidad –ya que de ella se trata– es una de las cuestiones más abiertas de la actualidad. Entre otras cosas, ello obedece a que la universalización de la relación social anunciada por las filosofías de la historia es en lo sucesivo un *hecho consumado*: ya no hay más que un solo espacio de las técnicas y de la política, de la comunicación y de las relaciones de poder. Pero esta universalización no es ni una humanización ni una racionalización; coincide con exclusiones y escisiones más violentas que antes. Si hacemos aquí a un lado los discursos morales, que oponen a esta situación la reformulación de principios jurídicos y religiosos, no hay, según parece, más que dos posibilidades: volver a la idea de la "guerra de todos contra todos" (de la que había hablado Hobbes), que exige la edificación de una *potencia* exterior de coacción, o sumergir la historicidad en el elemento de la *naturaleza* (cosa que parece esbozarse en la renovación actual de las filosofías de la vida). Más una tercera, cuya forma, precisamente, bosquejó Marx: pensar el cambio de las instituciones históricas (o mejor: el "cambio del cambio", por lo tanto la alternativa a los cambios inmediatamente observables) a

partir de las relaciones de fuerza que les son inmanentes, de manera no sólo retrospectiva sino sobre todo prospectiva o, si se quiere, conjetural. Contra los modelos de la inversión y la evolución lineal, adoptados por turno por Marx y periódicamente recuperados por sus sucesores, hay que liberar aquí la tercera noción que, poco a poco, fue especificándose en él: la de la *tendencia* y su contradicción interna.

*En tercer lugar*, una filosofía *crítica* no es sólo una reflexión sobre lo inesperado que presenta la historia; es preciso que piense su propia determinación como actividad intelectual (es decir, que sea, según una muy antigua fórmula, "pensamiento del pensamiento" o "idea de la idea"). En este aspecto, Marx está en la situación más inestable, debido a la teorización de la ideología esbozada por él. Ya dije que la filosofía no le perdonaba ese concepto o lo hacía difícilmente, lo cual lo erige en algo así como una molestia permanente y a veces declarada (un buen ejemplo reciente es el libro de Paul Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*).[4] Lo que ocurre es que la ideología designa para la filosofía su propio elemento de formación, no sólo como un "impensado" interior, sino como una relación con los intereses sociales y la diferencia intelectual misma, eternamente irreductible a una simple oposición de la razón y la sinrazón. La ideología es para la filosofía el nombre materialista de su propia finitud. No obstante, la más flagrante de las incapacidades del marxismo consistió precisamente en la mancha ciega que representaba para él su propio funcionamiento ideológico, su propia idealización del "sentido de la historia" y su propia transformación en religión secular de masas, partidos y Estados. Hemos visto que al menos una de las causas de esta situación se encuentra en la manera en que Marx *opuso* en su juventud la ideología a la práctica revolucionaria del proletariado, con lo que al mismo tiempo erigió a éste en un absoluto. Por eso deben sostenerse aquí, *a la vez*, dos posiciones antitéticas: la filosofía será "marxista" mientras la cuestión de la verdad se juegue para ella en el análisis de las ficciones de universalidad que lleva a la autonomía; pero ante todo es menester que sea "marxista" *contra Marx* y haga de la denegación de la ideología en él el primer objeto de su crítica.

*En cuarto lugar*, la filosofía de Marx es, entre Hegel y

[4] P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1986 [traducción castellana: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa].

Freud, el ejemplo de una ontología moderna de la relación o, según la expresión de la que me he valido, de lo transindividual. Esto quiere decir que se instala *más allá* de la oposición del individualismo (aunque sea "metodológico") y del organicismo (o del "sociologismo"), cuya historia permite retrazar y mostrar sus funciones ideológicas. Pero esto no basta para caracterizar su originalidad, puesto que la *relación* puede pensarse sea según el modo de la interioridad, sea según el de la exterioridad e incluso, otra vez, el de la naturalidad. Cosa que ilustrarían, en la filosofía contemporánea, por un lado el tema de la *intersubjetividad* (no hay "sujeto" aislado que se represente el mundo, sino más bien una comunidad originaria de múltiples sujetos), y por el otro el de la *complejidad* (cuyas exposiciones más seductoras se fundan metafóricamente en la nueva alianza de la física y la biología). Marx no es reductible ni a una ni a otra de estas dos posiciones. Ello obedece a que en él lo transindividual se pensó fundamentalmente como el correlato de la *lucha de clases*, estructura social "última" que divide a la vez el trabajo, el pensamiento y la política. Filosofar a favor y en contra de Marx quiere decir aquí plantear la cuestión, no del "fin de la lucha de clases" –eterno voto piadoso de la armonía social–, sino de sus *límites internos*, vale decir, de las formas de lo transindividual que, a la vez que coinciden por doquier con ella, siguen siendo absolutamente irreductibles a ella. La cuestión de las grandes "diferencias antropológicas" comparables a la diferencia intelectual (empezando por la diferencia sexual) puede servir de hilo conductor. Pero también puede ser que, hasta en este distanciamiento de Marx, el modelo de la articulación entre una problemática de los *modos de producción* (o de la "economía", en el sentido general del término) y una problemática del *modo de sujeción* (por lo tanto de constitución del "sujeto", bajo la acción de las estructuras simbólicas) sea una referencia constantemente necesaria. Justamente porque es la expresión de ese doble rechazo del subjetivismo y el naturalismo que, periódicamente, vuelve a llevar a la filosofía a la idea de dialéctica.

Por último, *en quinto lugar*, traté de mostrar que el pensamiento de la relación social es en Marx la contrapartida de la primacía atribuida a la práctica revolucionaria ("transformación del mundo", "contratendencia", "cambio en el cambio"). Transindividual, en efecto, es en principio la reciprocidad que se instaura entre el individuo y el colectivo en el

movimiento de la insurrección liberadora e igualitaria. El mínimo irreductible de individualidad y socialidad que Marx describe en relación con la explotación capitalista es un hecho de resistencia a la dominación sobre el que quiso mostrar que no había que inventarlo o suscitarlo, porque ya estaba siempre presente. Puede admitirse que si hizo suya una periodización de la historia universal que le permitía pensar que la lucha de "los de abajo" procedía del fondo mismo de la historia colectiva, fue para fundar esta tesis.

No obstante, debemos dar aquí un paso más, ya que si Marx no hubiera sido más que el pensador de la revuelta, se perdería por completo el sentido de su oposición constante a la utopía. Esta oposición nunca quiso ser un retorno *más acá* de la potencia insurreccional e imaginativa representada por el espíritu de utopía. Lo será mucho menos en la medida en que reconozcamos en la ideología el elemento o la materia misma de la política, dando definitivamente la espalda a la veta positivista del marxismo. Pero esto no hará sino destacar más el interrogante contenido en el doble movimiento *antiutópico* de Marx: el que designa el término "praxis" y el que nombra la "dialéctica". Es lo que llamé *acción en el presente* e intenté analizar como un conocimiento *teórico* de las condiciones materiales que constituyen el "presente". Luego de haber designado durante mucho tiempo la *reducción* de la rebelión a la ciencia o a la inversa, podría ser que la dialéctica llegara simplemente a designar la cuestión infinitamente abierta de su *conjunción* (Jean-Claude Milner utilizó este término en *Constat*):[5] lo cual no es rebajar a Marx a un programa más modesto, sino darle, y por mucho tiempo, el lugar de "pasador" insoslayable entre la filosofía y la política.

[5] Jean-Claude Milner, *Constat*, París, Verdier, 1992.

# GUÍA BIBLIOGRÁFICA

Orientarse en la enorme bibliografía de las obras de Marx, sus continuadores y sus comentaristas se ha convertido en una dificultad en sí misma. Nadie –salvo algunos bibliotecarios especializados– puede pretender dominar todo el material disponible, ni siquiera en un solo idioma (la caída de la popularidad del marxismo, por otra parte muy desigual según los países, no arregló nada, porque su efecto consistió en hacer inhallables o difícilmente ubicables muchos textos y ediciones, incluso recientes, que no son necesariamente los peores). Pese a estos obstáculos, intentaré señalar aquí *algunas* lecturas e instrumentos de trabajo para completar las indicaciones dadas en el texto. Se privilegiarán las obras en francés, pero también se mencionarán algunos trabajos extranjeros sin equivalente.

## 1. Obras de Marx

El problema es doble. Por una parte, la obra de Marx está inconclusa. Como lo señalé antes, este carácter inacabado corresponde a coacciones que se ejercieron sobre su trabajo, a dificultades intrínsecas y a una actitud intelectual de constante cuestionamiento, que llevaba al autor a "reelaborar" sus conceptos más que a terminar sus libros. En consecuencia, hay muchos inéditos, algunos de los cuales se convirtieron *a posteriori* en "obras" tan importantes como los textos terminados. Por otra parte, la edición de esos textos (la elección de los considerados como esenciales, pero también la manera de presentarlos e incluso de recortarlos) siempre fue una apuesta de luchas políticas entre diferentes "tendencias", de poderosos aparatos estatales, partidarios y también universitarios. En dos ocasiones fue brutalmente interrumpida la edición de una *Marx-Engels Gesamt Ausgabe* ("Obras completas de Marx y Engels"): la primera en la década del treinta, cuando el régimen estalinista liquidó la empresa editorial iniciada por Riazanov luego de la Revolución Rusa; la segunda, cuando el "socialismo real" se

desmoronó en la URSS y la República Democrática Alemana, lo que frenó (¿provisoriamente?) la concreción de la *MEGA II*. Así, pues, la elección de tal o cual edición no tiene nada de neutral: en realidad, es frecuente que con el mismo título existan textos que no son exactamente iguales. La edición más comúnmente utilizada de los textos originales alemanes es la de las *Marx-Engels Werke*, publicada en Berlín por Dietz Verlag (38 + 2 volúmenes), 1961-1968.

A estas dificultades generales se añade una específicamente *francesa*: nunca hubo una edición sistemática (no completa, sino cronológica y que reuniera, además de las obras publicadas, los artículos y la correspondencia, como ocurre en alemán, ruso, inglés o español). Los cuatro intentos que se hicieron en ese sentido, todos lacunares y a menudo defectuosos, obedientes a criterios opuestos, son:

La edición de las *Œuvres philosophiques, politiques et économiques de Marx et Engels*, traducidas por Molitor, París, Éditions Costes, 1946 y ss. (Las Éditions Champ Libre reeditaron recientemente una parte de ellas.)

La serie inconclusa de las *Œuvres complètes de Karl Marx* y las *Œuvres complètes de Friedrich Engels*, más tarde fusionadas en las *Œuvres de Marx et Engels*, emprendida por las Éditions Sociales (la misma editorial también publicó en diferentes ocasiones algunos textos en formato de bolsillo).

Los tres volúmenes de *Œuvres* de Karl Marx publicadas con la dirección de Maximilien Rubel por la Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard (*Économie I*, 1965; *Économie II*, 1968; *Philosophie*, 1982).

La serie de reediciones o antologías publicadas en la década del setenta por Roger Dangeville en la Petite Collection Maspero y la colección "10/18" de la Union générale d'éditions. A lo cual se agregan, naturalmente, numerosas ediciones aisladas.

En términos generales, las traducciones de las Éditions Sociales y la Pléiade son las mejores, pero hay excepciones y textos importantes que no integran esos fondos.

## 2. Obras generales

No existe una buena biografía reciente de Marx en francés. No obstante, se utilizarán las siguientes:

MEHRING, Franz, *Karl Marx. Histoire de sa vie*, traducción de Jean Mortier, París, Éditions Sociales, 1983.
RIAZANOV, David, *Marx et Engels*, París, Anthropos, 1967.
BRUHAT, Jean, *Marx et Engels*, reedición, París, UGE, 1971.

Será interesante completar estas lecturas con la *Correspondan-*

ce de Marx y Engels, publicada por las Éditions Sociales con la dirección de Gilbert Badia y Jean Mortier.

Para la formación intelectual de Marx, sigue siendo irreemplazable: CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels,* tomo 1, *Les Années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne 1818-1820/ 1844* (París, PUF, 1955); tomo 2, *Du libéralisme démocratique au communisme. La Gazette rhénane. Les Annales franco-allemandes, 1842-1844* (París, PUF, 1958); tomo 3, *Marx à Paris* (París, PUF, 1961); tomo 4, *La Formation du matérialisme historique* (París, PUF, 1970).

Para la constitución de la noción de "marxismo" y las reacciones de Marx y Engels, léase HAUPT, Georges, "De Marx au marxisme", en *L'Histoire et le mouvement social*, París, Maspero, 1980; la mejor historia general del marxismo es la aparecida en la editorial Einaudi, de Turín, en cinco volúmenes (1978 y ss.): *Storia del marxismo*, dirigida por E. J. HOBSBAWM *et al.*; también se podrán utilizar KOLAKOWSKI, Leszek, *Histoire du marxisme*, tomo 1, *Les Fondateurs. Marx, Engels et leurs prédécesseurs*; tomo 2, *L'Âge d'or: de Kautsky à Lénine*, París, Fayard, 1987 [traducción castellana: *Las principales corrientes del marxismo*, 1, *Los fundadores*, 2, *La edad de oro*, Madrid, Alianza], y GALLISSOT, René (dir.), *Les Aventures du marxisme*, París, Syros, 1984.

Una excelente exposición de la historia del marxismo filosófico occidental es TOSEL, André, "Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917", en *Histoire de la philosophie*, "Encyclopédie de la Pléiade", tomo III, París, Gallimard, 1974.

## 3. Referencias complementarias para los capítulos precedentes

### *¿Filosofía marxista o filosofía de Marx?*

Además de las obras ya mencionadas, podrán leerse las siguientes:


ASSOUN, Paul-Laurent, y RAULET, Gérard, *Marxisme et théorie critique*, París, Payot, 1978.

CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur la dialectique*, París, Éditions Sociales, 1977.

COLLETTI, Lucio, *Le Marxisme et Hegel*, traducción francesa, París, Champ Libre, 1976.

HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, París, Gallimard, 1974.

KAUTSKY, Karl, *L'Éthique et la conception matérialiste de l'histoire*, reedición, París, 1965.

KORSCH, Karl, *Marxisme et philosophie* (1923), traducción francesa, París, Éditions de Minuit, 1964.

KOSIK, Karel, *La Dialectique du concret*, París, Maspero, 1978 [*Dialéctica de lo concreto*, Barcelona, Gedisa].

LABICA, Georges, *Le Marxisme-léninisme*, París, B. Huisman édit., 1984.

LEFEBVRE, Henri, *Métaphilosophie*, París, Éditions de Minuit, 1965 (reedición, París, Le Sycomore, 1979).

LEFEBVRE, Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, reedición, París, PUF, 1970.

MAO ZEDONG, *Écrits philosophiques*, Lausana, La Cité, 1963.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955 [*Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957].

PAPAIOANNOU, Kostas, *De Marx et du marxisme*, París, Gallimard, 1983 [traducción castellana: *De Marx y del marxismo*, México. Fondo de Cultura Económica, 1991].

PLEKHANOV, Georges, *Les Questions fondamentales du marxisme*, París, Éditions Sociales, 1948.

RUBEL, Maximilien, *Marx, critique du marxisme*, París, Payot, 1974.

SÈVE, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, París, Éditions Sociales, 1980.

STALINE, Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, traducido del ruso, París, Éditions Sociales, s.f.

### *Cambiar el mundo: de la* **praxis** *a la* **producción**

Además de las obras ya mencionadas:

AVINERI, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

BLOCH, Ernst, *Droit naturel et dignité humaine* (*Naturrecht und menschliche Würde*, 1961), traducción francesa, París, Payot, 1976.

BLOCH, Ernst, *Le Principe espérance* (*Das Prinzip Hoffnung*), traducción francesa, tomo 1, París, Gallimard, 1976.

BLOCH, Olivier, *Le Matérialisme*, París, PUF, 1985, col. "Que sais-je?"

BOURGEOIS, Bernard, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, París, PUF, 1990.

FAURE, Alain, y RANCIÈRE, Jacques, *La Parole ouvrière, 1830-1851*, París, UGE, 1976, col. "10/18".

FURET, François, *Marx et la Révolution française*, París, Flammarion, 1986 [traducción castellana: *Marx y la Revolución Francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

GIANNOTTI, José-Artur, *Origines de la dialectique du travail*, París, Aubier-Montaigne, 1971.

GRANDJONC, Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris*, París, Maspero, 1974.

GRANEL, Gérard, *L'Endurance de la pensée*, París, Plon, 1968.
GRANIER, Jean, *Penser la praxis*, París, Aubier, 1980.
HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, traducción y presentación de Roger Munier, París, Aubier, 1964 [traducción castellana: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1955].
HENRY, Michel, *Marx*, tomo 1, *Une philosophie de la réalité*, París, Gallimard, 1976.
HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1960.
LABICA, Georges, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Bruselas, Complexe/Dialectiques, 1976.
MAINFROY, Claude, *Sur la Révolution française. Écrits de Karl Marx et Friedrich Engels*, París, Éditions Sociales, 1970.
MERCIER-JOSA, Solange, *Retour sur le jeune Marx*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986.
NAVILLE, Pierre, *De l'aliénation à la jouissance*, París, Marcel Rivière, 1957 (reeditado como *Le Nouveau Léviathan*, I, París, Anthropos, 1970).
SÈVE, Lucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, París, Éditions Sociales, 1969 [*Marxismo y teoría de la personalidad*, Buenos Aires, Amorrortu].
SLEDZIEWSKI, Élisabeth, *Révolutions du sujet*, París, Méridiens-Klincksieck, 1989.

### *Ideología o fetichismo: el poder y la sujeción*

Además de las obras ya mencionadas:

ADORNO, T. W., y HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la raison* (*Dialektik der Aufklärung*), París, Gallimard, 1983, col. "Tel" [traducción castellana: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].
BERTRAND, Michèle, *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, París, Éditions Sociales, 1979.
CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975 [traducción castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983 (tomo I) y 1989 (tomo II)].
HABERMAS, Jürgen, *La Technique et la science comme "idéologie"*, París, Denoël-Gonthier, 1978, col. "Médiations" [*Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos].
HABERMAS, Jürgen, *L'Espace public* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), París, Payot, 1986 [*Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].
JAY, Martin, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1922-1950)*, traducción francesa, París, Payot, 1977 [traducción castellana: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Francfort*, Madrid, Taurus, 1974].

KORSCH, Karl, *Karl Marx*, París, Champ Libre, 1971 [Karl Marx, Barcelona, Ariel].
MICHEL, Jacques, *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983.
VINCENT, Jean-Marie, *La Théorie critique de l'école de Francfort*, París, Galilée, 1976.

Más particularmente, sobre la ideología y la cuestión del poder:

AUGÉ, Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, París, Flammarion, 1977.
BADIOU, Alain, y BALMES, François, *De l'idéologie*, París, Maspero, 1976.
BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982.
BOURDIEU, Pierre, y PASSERON, Jean-Claude, *La Reproduction*, París, Éditions de Minuit, 1970 [traducción castellana: *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1981].
DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, París, Gallimard, 1981 [traducción castellana: *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1983].
DELLA VOLPE, Galvano, *Critique de l'idéologie contemporaine*, París, PUF, 1976.
DUPRAT, Gérard (dir.), *Analyse de l'idéologie*, tomos I y II, París, Galilée, 1981 y 1983.
LABICA, Georges, *Le Paradigme du grand-Hornu. Essai sur l'idéologie*, París, PEC-La Brèche, 1987.
LEFORT, Claude, "L'ère de l'idéologie", en *Encyclopaedia universalis*, vol. 18 (Organum), París, 1968.
MERCIER-JOSA, Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, París, Éditions Sociales, 1980.
RICOEUR, Paul, "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, París, Le Seuil, 1986.
TORT, Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, París, PUF, 1988.

Más particularmente sobre el fetichismo y la cuestión del sujeto:

BAUDRILLARD, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard, 1972, col. "Tel" [traducción castellana: *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974].
BIDET, Jacques, *Que faire du Capital? Matériaux pour la refondation du marxisme*, París, Klincksieck, 1985.
DEBORD, Guy, *La Société du spectacle* (1967), París, Éditions Gérard Lebovici, 1987 [traducción castellana: *La sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama].

GODELIER, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, París, Maspero, 1966.
GODELIER, Maurice, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, París, Maspero, 1973.
GOUX, Jean-Joseph, *Les Iconoclastes*, París, Le Seuil, 1978.
HELLER, Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, traducción de M. Morales, París, UGE, 1978, col. "10/18" [*Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978].
LEFEBVRE, Henri, *Critique de la vie quotidienne*, 3 volúmenes, París, L'Arche, 1981.
LYOTARD, Jean-François, *Dérives à partir de Marx et Freud*, París, UGE, 1973, col. "10/18".
MARKUS, György, *Langage et production*, París, Denoël-Gonthier, 1982.
POLANYI, Karl, *La Grande Transformation (The Great Transformation*, 1944), traducción francesa y prefacio de Louis Dumont, París, Gallimard, 1982 [traducción castellana: *La gran transformación*, Madrid, Endymion, 1989].
RANCIÈRE, Jacques, "Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital*", en ALTHUSSER, Louis y col., *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965 [traducción castellana: *Para leer «El Capital»*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985].
SEBAG, Lucien, *Marxisme et structuralisme*, París, UGE, 1964, col. "10/18". [*Marxismo y estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1969.]
VINCENT, Jean-Marie, *Fétichisme et société*, París, Anthropos, 1973.

### *Tiempo y progreso: ¿una filosofía más de la historia?*

A las obras ya citadas, agréguense las siguientes:

ALTHUSSER, Louis, "Le marxisme n'est pas un historicisme", en ALTHUSSER, Louis y col., *Lire le Capital*, *op. cit.*, primera edición, 1965; segunda edición, 1968.
ANDERSON, Perry, "The Ends of History", en *A Zone of Engagement*, Londres y Nueva York, Verso, 1992 [*Los fines de la Historia*, Barcelona, Anagrama].
ANDREANI, Toni, *De la société à l'histoire*, 2 tomos (I, *Les Concepts communs à toute société*; II, *Les Concepts transhistoriques. Les modes de production*), París, Méridiens-Klincksieck, 1989.
BLOCH, Ernst, *Le Principe espérance*, traducción francesa, 3 volúmenes, París, Gallimard, 1976 y ss.
BOUKHARINE, Nicolas, *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, reedición, París, Anthropos, 1977 [traducción castellana: *Teoría del materialismo histórico*, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente].
COHEN, Gerald A., *Karl Marx's Theory of History. A Defense*, Oxford,

1978 [traducción castellana: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1986].
CORIAT, Benjamin, *Science, technique et capital*, París, Le Seuil, 1976.
*Correspondance Marx-Lassalle 1848-1864*, presentación de S. Dayan-Herzbrun, París, PUF, 1977.
GORZ, André, *Critique de la division du travail* (anthologie), París, Le Seuil, 1973, col. "Points" [*Crítica de la división del trabajo*, Barcelona, Laia].
HENRY, Michel, *Marx*, tomo II, *Une philosophie de l'économie*, París, Gallimard, 1976.
LABRIOLA, Antonio, *La Conception matérialiste de l'histoire*, traducción francesa, Gordon et Breach, 1970.
MARX/BAKOUNINE, *Socialisme autoritaire ou libertaire*, textes rassemblés et présentés par Georges Ribeill, 2 volúmenes, París, UGE, 1975, col. "10/18".
MELOTTI, Umberto, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*, Milán, Il Saggiatore, 1972.
NEGRI, Antonio, *Marx au-delà de Marx*, París, Christian Bourgois, 1979.
RAYMOND, Pierre, *La Résistible fatalité de l'histoire*, París, J. E. Hallier/Albin Michel, 1982.
SCHWARTZ, Yves, *Expérience et connaissance du travail*, presentación de Georges Canguilhem, epílogo de Bernard Bourgeois, París, Éditions Sociales/Messidor, 1988.
TERRAY, Emmanuel, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, París, Maspero, 1968.

# ÍNDICE

Étienne Balibar intenta una doble apuesta: hacer accesibles los temas y los problemas propiamente filosóficos que fueron abordados por Marx o pueden plantearse a partir de su obra y —al cabo de un siglo y medio de controversias apasionadas acerca de la "filosofía marxista"— proponer un balance y un pronóstico.

Liberado de toda pretensión de constituir por sí solo una "concepción del mundo", y por eso mismo al margen de las oscilaciones entre el estatus de una cuasi religión y el de una seudociencia que marcaron su pasado reciente, el pensamiento filosófico originado en Marx reformula sus cuestiones primeras: las *funciones sociales* y las *apuestas políticas* de la teoría, la *verdad* como "apropiación práctica" del mundo, las formas de *sujección* ligadas a la universalidad misma, las "contradicciones del progreso" y la dialéctica histórica, la *ética revolucionaria* como espresión del esfuerzo de liberación individual y colectiva.

*Étienne Balibar, nacido en 1942, profesor de la Universidad de París, fue discípulo y colaborador de Louis Althusser. Fue miembro del Partido Comunista francés entre 1961 y 1981 y sigue militando en diferentes organizaciones de derechos cívicos. Sus principales libros se tradujeron a la mayoría de las lenguas internacionales.*

I.S.B.N. 950-602-400-6










Nueva Visión